

الفيلسوف چــود

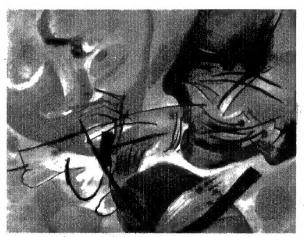
ترجمة

د.عطية محمود هنا

د ماهسر كامسل

فصول

فى الفلسفة و مداهبها



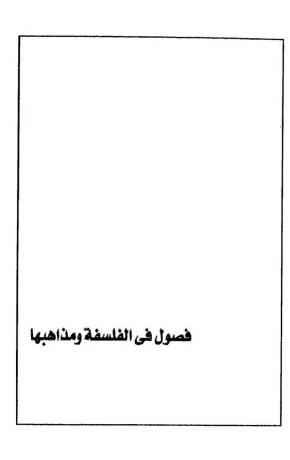
لوحةالفنان فاميلي كاندنيسكي





اهداءات ٢٠٠٤

أسرة المعرج / إبراهيه الصدن القامرة



فصول في الفلسفة ومذاهبها

للفيلسوف چـود

ترجمة

الدكتور

الدكتور

عطية محمود هنا ماهـركامل

إعداد : د. محمد محمد عناني



مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٣

مكتبة الاسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(سلسلة أمهات الكتب)

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية وزارة الثقافة

> للفنان: محمود الهندى وزارة الإعلام وزارة التربية والتعليم صيرى عبدالواحد

وزارة التنمية المحلية وزارة الشباب

التنفيذ : هيئة الكتاب

المشرف العام: د. سمير سرحان

محمود عيدالمجيد

فصول في الفلسفة ومذاهبها

للفيلسوف چود

تصميم الغلاف

والإشراف الفني:

الإخراج الفنى والتنفيذ:

الإشراف الطباعي:

على سبيل التقديم:

لا سبيل أمامنا للتقدم والرقى وملاحقة العصر إلا بالمزيد من المعرفة الإنسانية.. نور يهدينا إلى الطريق الصحيح، ولأن مكتبة الأسرة أصبحت أهم زهور حدائق المعرفة نتنسم عطرها ربيعًا للثقافة المصرية الأصيلة.. فإننا قطعنا على انفسنا عهدًا ووعدًا ليس لنا إلا الوفاء به لتثمر شجرة المعرفة عطاءً للأسرة المصرية.

د.سميرسرحان

تصدير

قديًا قبيل إن الفلسفة هي علم العلوم ، لأنها تضع للعلوم أسسها النظرية وروابطها وتحدد أفاقها ومعالمها ، وهي إذن ليست مختصة بالعلوم الإنسانية وحدها بل تشمل جميع معارف الإنسان ومباحثه ، ودرجة الإنسانية وحدها بل تشمل جميع معارف الإنسان ومباحثه ، ودرجة للكتوراه التي تمنحها الجامعات عندنا تسمى درجة "دكتوراة الفلسفة" في كذا (أى علم من العلوم) وأقول إيضاحًا لذلك إن الفلسفة هي علم التفكير ، أي إنها العلم الذي يتجاوز المنطق الصوري (التقليدي) إلى بحث حياة الفكر عند الإنسان ، ويبحث طراققها ومناهجها ، فإذا كنا درسنا في مراحل الدراسة الأولى بعض الفروع التي اقترنت على مر العصور بمجالات الفلسفة (مثل المنطق والاخلاق ونظرية المعرفة والمبتافيزيقا الإنساني ، وهي دراسات وضعها الفيلسوف المعاصر س. أ. م. جود الإنساني ، وهي دراسات وضعها الفيلسوف المعاصر س. أ. م. جود (C.E.M. Joad) واختارها المنرجون عن كتبه ، فأحسنا بذلك

قد عرفنانك باختيارك إذ كان دليلاً على اللبيب اختياره .

وأنا مدين بلفت نظرى إلى هذا السيت إلى الشاعر أبى همام (الدكتور عبد اللطيف عبد الحليم) فلقد أحسن المترجمان اختيار الفصل التي تمثل خير مدخل لمفهوم الفلسفة في كل عصر .

وأما المؤلف فهو فيلسوف بريطانى ولد فى دَرَمْ عام ١٩٩١ وتوفى فى لندن عام ١٩٩١ ، وترك وراءه نحو أربعين كتابًا أحادت للفلسفة مكانتها فى النصف الأول من القرن العشرين ، وكان خير مشال على "المعلّم" اللذى يمثل الجسر بين عالم "البحث العلمى" والتخصص من ناحية وبين القارئ الذى ينشد المعرفة ويستزيد منها داخل التخصص وخارجه ، وهو شديد الشبه فى هذا بالدكتور زكى نجيب محمود ، حتى فى توجهه الفكرى ، فهو "عقلانى" مثل هد. ج. ويلز وبرنارد شو ، وغيرهما من الطبيعية، ورعا كان ذلك من أسباب نجاحه فى التواصل مع القراء والمستمعين فى الإذاعة البريطانية على مدى سنوات طويلة ، كما كان من النصار قضية السلام ودعاته ، بل إنه رفض الاشتراك فى الحرب العالمية الثانية لمعارضته إياها فكريًا - أو لمعارضة الحرب من حيث المبدأ - ولقد الشبير" (conscientious objectors) .

وهو يحكى فى آخر كتاب كتبه بعنوان 'عودة الإيمان' (عام ١٩٥٢) كيف استعاد إيمانه بالله بعد الشكوك الستى ساورته فى صباه ، وذلك مالوف بين الفلاسفة ، وسوف نطلع فى هذا الكتاب القيم على صفاء اللهمن الذى يتحلى به وعمق النظرة التى يتميز بها ، حتى فى تناول أعقد الموضوعات الفلسفية ، فما أحوجنا اليوم إلى الجمع بين العمق والنبسيط

والله من ورأء القصد ،،،

د. محمد عناني

مصادرالتتاب

أخــــذت فــصــــول هذا الكتاب عن مــؤلفات الفــيلسوف چـــــــود C. E. M. Joad .

فإخذت الفصول الأول والثانى والثالث والرابع والسادس والسابع من كتابه .

Philosophy (Hodder & Stoughton Itd) The Teach Yourself Books 1944.

وأخذ الفصل الخامس من كتابه :

Guide to Philosophy (Vitor Gollancz, London 1994).

وأخذت الفصول الثامن والتاسع والعاشر والحادى عشر والثانى عشر من كتابه :

Introduction to Modern Philosophy (Oxford University Press London 1925).

كلمة المترجمين

هذه فصول فى الفلسفة وملماهبها لم يقصد بها الشمول والإحاطة ولكن قصد بها إعطاء فكرة واضحة للقارىء العربى عن أهم ما تبحث فيه الفلسفة من موضوعات .

ولم تقتصر هذه الفصول على عرض آراء الفلاسفة فحسب ولكنها تضمنت آراء لصاحبها المؤلف وهو أستاذ للفلسفة وفيلسوف له وجهات نظر ، ولعل ما دعانا إلى اختيار هذه الفصول دون غيرها هو ما تتميز به من إيمان عميق بوجهة نظر معينة ودفاع عن هذه الوجهة ، الأمر الذي ينيح للقارىء العربي فرصة للتعرف على أساليب الجدل والمناقشة في مستوى التفكير الفلسفي الرفيع .

وقد ترجمت هذه الفصول على فترات مـتباعدة وتولى كل منا ترجمة قسم من قسمى الكتاب على أننا راجعناه معًا واتفقنا على هذه الصورة التي نقدمها إلى قراء اللغة العربية . وإذا كان للمترجمين أن يتحملا مسئولية بالإضافة إلى هذه الترجمة فهى مسئولية إختيار الفصول التى تكون هذا الكتاب . ولا شك أن ما نفضله يتوقف إلى حد كبير على اعتقادنا بأهميته . ومن الطبيعى أن يختلف الناس في هذا الأمر .

ونود أن نقدم الشكر للذين تكرموا فقرؤا فصولاً من هذا الكتاب وأبدوا آراء كان لها أثرها في هذه الترجمة وهم الأساتذة حسين عبد المنعم على ، وفايز اسكندر ، وجابر عبد الحميد جابر .

وأخيرًا نرجو أن يفيد من هذا الكتاب كل مهتم بدراسة الفلسفة .

المترجمان

۳۰ نوفمبر ۱۹۰۵ كلية المعلمين بالقاهرة الكتاب الأول فصول في الفلسفة

الفصل الأول صعوبة الفلسفة

صعوبة الفلسفة :

الفلسفة مادة في غاية الصعوبة ، للرجة أن معظم الكتب التي تبحث في الفلسفة حسيرة الفهم على الكثير من قارئيها حتى الأذكياء منهم . ولعل بعض السبب في هذا ، وليس كله ، يرجع إلى صعوبة تتبع الميدان الذي تبحث فيه ، وهو الكون ، فلا عجب إذا كان الأمر معقداً شديد المغموض .

وليس ثمسة ما يحستم أن يكون الكون مفهومًا من رجل القرن العشرين الذى أود أن أذكره بأنه لم يبدأ فى التفكير إلا منذ وقت حديث جدًا.

وأجدنس في بداية هذا الكتاب ، مسوقًا لعوض مقياس زمني قد يوضح هذه النقطة . فقد قدر البعض أن الحياة بدأت بصورة من الصور على هذه الأرض منذ حوالى ١٢٠٠ مليون سنة (١) ، أما الحياة الإنسانية بالذات فقد بدأت منذ زمن يقدر بما يقرب من مليون سنة ، ولعلنا لو تأملنا من هذا عمر الحضارة الإنسانية - مع التسامح الشديد في استعمال لفظ الحضارة - لوجدنا أنها بدأت منذ حسوالى الفين وخمسمائة عام . ومن هنا تبدو ضآلة هذه الأرقام لو قدرنا عمر البشرية المقبل أو الفترة التي يرى العلماء أن الشمس خلالها ستكون قادرة على إشعاع قدر من الحوارة يكفي لتهيئة الظروف للحياة كما نحرفها ، وهي فترة تقدد بحوالي يكفي لتهيئة الظروف للحياة كما نحرفها ، وهي من الحياة كلها

ونظرًا لأن دلالة هذه الأرقام قد تضيع نظرًا لضخامة كل منها فقد يكون من الأنسب أن نقلل وحدة القياس ، فنفترض على سبيل المثال أن ما مضى من عمر الخليقة مائة عام . وإذن فالحياة الإنسانية حتى الآن تقدر بشهر من الزمن ، بينما الحضارة الإنسانية لا تزيد عن ساعة وثلاثة أرباع الساعة . فإذا احتفظنا بنفس المقياس الزمنى وجدنا أن مستقبل الحضارة ونعنى بهذه الفترة المقبلة الى يمكن الظن خلالها أن الإنسان سيظل يفكر هو مائة ألف عام . وغنى عن البيان أن العقل الإنسانى قد بدأ يستيقظ من مباته العميق في السنوات الواقعة بين ١٠٠ - ٢٠٠ قبل الميلاد وحتى

⁽١) لا يعزب عن البال أن هذا التقدير أمر تقريبي جدًا ، وقد يجاوز الحقيقة أو يقل عنها بمثات الملايين من المسنين ولقد قدر البعض عمر الخليقة على هذه الأرض بما يقرب من ستمائة إلى ثلاثمائة مليون عام .

فى ذلك الوقت لم يزد عبدد المفكسرين عن أفسراد قلائل يعتسبسرون من الشواذ، منهم «كنفوشيوس» و «بوذا» و «لاوتس» و «سقراط» ، وهؤلاء ظهـروا جميعًا خلال المائتي عام المذكبورة . وقبد ظهر فبي أعقبابهم «أفلاطون» و «أرسطو» في المائة عام التالية .

ولكن هؤلاء كما سبق القسول لا يمكن اعتبارهم أكشر من حالات خارقة بررت لتلعب دورها كالشذوذ البيولوجي في بعض الكاثنات ولكن على مسرح الحياة الإنسانية الفكرية والروحية ، كأنما كانوا قبساً من النور يشير إلى الطريق الذي يقود الإنسانية إلى التقدم . (وهو أمر لابد أن يجعلنا نعترف بأن الجنس البشرى لم يبد استعداداً كبيراً لتحقيقه خلال الالفين والثلاثمائة عام التي انقضت منذ تلك الفترة الأولى) .

وإذن فأى وحدة تستخدم لقياس عمر العقل الإنسان لابد أن تظهره على جانب كبير من الحداثة ، ومن هنا علينا ألا نتوقع منه أن يدوك الكثير عن هذا العالم الذى يجد فيه نفسه ، بل أن هناك ما يدعو للاعتقاد بأنه كلما زادت معلومات الإنسان زاد معها إدراكه بالقصور والجهل .

ويمكننا أن نقرب الأمر إلى الأذهان بأن نتصور رقعة صغيرة مضيئة تمثل المعرفة الإنسانية يحيط بها بحر غيـر محدود من الظلمـة هو بمثابة الجهل وكلـما جاهدنا فى توسـيع الرقعـة المضيـئة اتسع معـه قطر الدائرة المحيطة بها والـتى تمثل ظلام المجهول . ومن هنا كان اليـقين والتأكد من المحيفة فى الفلسفة ، كما هو فى الحياة بوجه عام ، دليلاً على الجهل الذى يتردى فيه الحمقى ويتنكبه الحكماء . إن الحكيم هو ذلك الذى يدرك ما يقصر عنه إدراكه ، وهو أمر تذكرنا به تلك الأسطورة الشهيرة التى تمثل لنا سقراط وهو يسعى بين أرجاه دلفى يدفعه الوحى ليبحث دون جدوى عن شدخص أكثر منه حكمة وأرجح عقلاً يحمل عنه مشعل المعرفة والإدراك .

الصعوبة التي تواجه الفلاسفة :

لقد انتهينا إذن إلى أن المادة التى تتناولها الفلسفة بالبحث هى بالفهرورة غامضة كل الغموض ، وهذا الغموض هو بدوره ما تعكسه الفلسفة أثناء تعبيرها عنه ، ولكن الأمر لا يقتصر على التعبير عن الغموض بل يتعداه إلى غموض التعبير ، وهذان أمران إذا تسامحنا في المغموض بل يتعداه إلى غموض التعبير ، وهذان أمران إذا تسامحنا في يعدر أن يكون عجزاً في مقومات الكاتب . ان الغرض من الكلمة هو أن تعبر عن معنى ، وعندما يستخدمها شخص قدير فإنها تحمل المعنى بسهولة ووضوح . ومن هنا كان واجب الكاتب الأول أن يكون واضحاً بسهولة ووضوح . ومن هنا كان واجب الكاتب الأول أن يكون واضحاً حق للقارىء أيضاً . وبالرغم من بداهة هذه الأمور فإن قلة من الفلاسفة قد وضعتها موضع الاعتبار . ويكننا في هذا السبيل أن نسوق أمثلة عديدة قد وضعتها موضع الاعتبار . ويكننا في هذا السبيل أن نسوق أمثلة عديدة للتقيد اللفظي منها العبارة التالية للفيلسوف «كانط» :

قولكن التركيب الشكيلي ، عندما ننظر إليه فقط من حيث صلاقته بالوحدة الأصلية التركيبية للإدراك الحسى أى من حيث الوحسدة المجردة الإلهامية التي هي التفكير في المبادىء المطلقة ، يجب أن يطلق عليها - المهمة الإلهامية للخيال ، تميزًا لها عن مجرد الربط العقلي» .

إن أحداً لا ينكر أن عندنا من الاصطلاحات التي استخدمت هنا ما هو فني بحت ، بحيث إذا توافر للقارى، الإلمام بمعانيها في هذا المجال كان أقدر على تفهم المعنى العام للعبارة ، كما أننا لا ننكر أن (كانط) كتب باللغة الإلمانية ، وأن هذه الجملة التي اقتبسناها ترجمة لما كتبه ، ولكن هذا لا يغير من الواقع شيئًا . إذ أن كتاباته تعانى كثيرًا من الت . الذي لا ضرورة له لدرجة أن الأمر قد وصل بالكثيرين من الشراح والنقاد إلى أن يكتبوا مؤلفات بأكملها مستهدفين بعسمهم هذا لا أن بينوا أن ما كتب صحيح ، ولكن ما قصده من كتابته ؟ ولعله كان يكن أن يقصد الكثير من هذا الجهد لو أن كانط تخير عباراته بحيث تحمل المعنى في يسر وسهولة .

وهناك أمشلة عديدة حتى من بين فلاسفة العصر الحديث الذين يكتبون بلغتهم الإنجليزية ، نسوق الأحدهم العبارة التالية :

وإن معلوساتنا الأصلية التي تعبر عنهما الأنماط هي مظاهر الأشكال والموضوعات الحسية والموضوعات الخارجية الأخرى التي لا يعتسمد عليها فيض الأشيباء . وحيث ترتبط هذه الموضوعات مع الفيض العسام ، تفسر الأحداث وعلاقتها بعضها ببعض . إنها هنا في نفس المدرك - ولكنها ، كما بدركها هو ، تحتوى بالنسبة له على الفيض الكلى الذى وراء وجوده . أن العلاقة بين ذات والموضوع ترجع إلى الدور المزدوج لهذه الموضوعات الخالدة . إنها تعديلات للذات ولكن فقط من حيث خاصيتها في احتوائها على مظاهر الذوات الأخرى في مجموع الكونة .

إن للأستاذ «هوايتهد» أنصاراً عديدين يرون فيه أعظم فيلسوف معاصر كما يعتقدون أن كتابه «العلم والعالم الحديث»» وهو مصدر العبارة المقتبسة موسوعة كبرى ، وما من شك فى أن التقدير الذى يناله الأستاذ هوايتهد له ما يبرره ولكن ما يفسد كتابه فى فقرات عديدة هو ما يراه القارىء من عدم الرغبة أو عدم المقدرة على التعبير السلس المفهوم .

وإذن فهناك عاملان يتضافران لجعل كثير من الأبحاث الفلسفية صعبة إلى حد يصعب معه فهمها ، أولهما غموض لابد منه في مادة البحث ، والثاني غموض لا ضرورة له في كتابات الفلاسفة ولعله لو ترك لنا أن نقدر الأمر تقديرًا مبدئيًا لقلنا أن أكثر من نصف ما يكتب عن الفلسفة معميات لا يمكن قراءتها .

عند قراءة الفلسفة :

 من الحذر وأن يحرصوا على ألا يقرءوا شيئًا إلا بعد أن يتوافر لهم قدر كاف من الشرح والإرشاد ، وهو أمر يأتي بأقسصى الفائدة لو قام به أستاذ أو محاضر في الجامعة ، وعلى الاختص لو أنه توخي تبيان ما يجب أن يتخيره الباديء في قسراءته وما ينبغي أن يضرب عنه صفحًا . وجدير بالذكر في هذا السبيل أن كل ما كتب في الفلسفة على وجه التقريب طويل إلى حد غير مستساغ بحيث يكفي أن يلم القارىء بالمختارات الهامة ويتجاهل ما تبقى من الكتاب . ومن هنا نرى أن الاستاذ الناجع هو ذلك الذي يقول للطالب . فيكنك أن تقرأ الفيصل الأول من ص ا إلى ص الا من كتاب فبوادلي قمباديء المنطق في حديثه عن الاحكام العامة ، ولكني أوصيك ألا تقرأ أكثر من هذا حتى تنهياً لنا فرصة مناقشة ومعرفد مدى ما فهمت من دراستك » .

فإذا افتسرضنا أنه لم يتهسيماً لك الشخص الذى يقسول لك هذا أو يرشدك بمناقشته ما تقرأ كان أنسب ما تفعل هو أن تضع لنفسك عدداً من القواعد تتوخاها في قراءتك .

وأول هذه القسواصد هو ألا تحساول مطلقاً - على الأقل عند بداية الدراسة - أن تقرأ كتابًا بأكمله عن الفلسفة ، بل عليك أن تتخير فصولاً معينة - اثنين أو ثلاثة على سبيل المثال - يدرر موضوعها حول أمور يبدو أن لها أهمية خاصة أو أن لها صلة بموضوعات سبق لك أن قرأت عنها شبيًا ، وتود أن تتابع المثال أنك

أنست فى نفسك الميل لدراسة مشكلة السببية كان أنسب شىء فى هذا المقام هر أن تتناول كتساب «هيوم» «مقال فى الطبيعة الإنسانية» وتقرأ الفصور، الأربعة الأولى من القسم الثالث وتضرب صفحًا عن الباقى فى الوقت الحاضر ، وإذن فالقاعدة الأولى هى الدقة فى الاختيار .

وغنى عن البيان أن حسن الاختيار يتطلب بحثًا مبدئيًا لعناوين الفصول مع استخدام الفهرست بشىء من الحكمة والذكاء بحيث تكتشف الموضوعات التى تهمك ، كما يتطلب قراءة المقدمة سواء أكانت مكتوبة بقلم الفيلسوف نفسه أو الكاتب الحديث اللى يقدمه بحيث إذا تهيأ لك أن تلم إلمامًا سريعًا بالميدان الذى ستطرقه يمكنك أن تتحسس طريقك بداخله بشىء من السهولة متجنبًا الصحارى المجدبة ومتخيرًا الواحات الطلبلة الوارفة .

أما الأمر الثانى الذى نلفت إليه نظر الدارس البادى، فهو القدرة على تخطى ما يقتصى الأمر قراءته حتى من بين الفصول التى تخيرها للدرامة، فهناك عدد ليس بالقليل من الفقرات طويلة إلى حد يبعث الملل أو يصاحبه قدر من التعقيد يجعله مستغلق الفهم . كما أن من الأمور الشائمة أن نجد المؤلف يكرر ما يقول ، والأجدر بالمقارى، في كل هذه الحالات أن يمر بها دون أى احتفال ، وعلى ذلك فإن القاعدة الثانية هي المقدرة على تخطى بعض الأجزاء بطريقة مبنية على الذكاء .

وهناك قاعدة ثالثة نضيفها إلى ما تقدم ، وهى أن يحرص الدارس على ألا يستمر فى القراءة إلا إذا كان يستوعب حقًا ما يقرأ مع استعمال لفظة الاستيعاب هنا بكثير من التسامع . وقد يبدو هذا الاستدراك أمرًا فى غير حاجة إلى تبيان ولكن الحقيقة أن الفلسفة تصل حداً من الصعوبة يعسر معه فهمها على عدد كبير من قرائها . ولقد صادفت طلبة انصرفوا عن دراسة الفلسفة بعد أن خاب فألهم لأنهم أخذوا على عاتقهم أن يقرؤا وهم يعضون على بنانهم أشياء مستغلقة الفهم . يدفعهم فى هذا إما العناد أو الحمق أو هما معاً . كما ينبغى أن تتمخطى الأجزاء التي يستعصى فهمها بسرعة حتى لا يؤثر هذا فى ميلك للدراسة .

وهذا يتتقل بنا إلى القاعدة الرابعة وهي أنه لكى تتأكد أنك قد استوعبت حقًا ما قرأت عليك أن تدون ملاحظات دقيقة نكون في النهاية مخصًا وافيًا في إيجاز بحيث إذا عن لك أن تنعش ذاكرتك فيما يختص ملخصًا وافيًا في إيجاز بحيث إذا عن لك أن تنعش ذاكرتك فيما يختص الذي بمعلومات سبق أن قرأته في كتاب معين أمكنك أن تستشير الملخص الذي كتبته لا الأصل الذي قرأته . ومن المفيد أيضًا في هذا السبيل أن تحتفظ بفهرس خاص بك يضم النقاط المختلفة التي استرعت نظرك أثناء قراءتك ويكنك أن تدونها في الصفحتين أو الثلاث التي يتركها الناشرون شاغرة في هذا السبيل .

ومعنى هذا كله أن قراءة الفلسفة كما يجب عملية تقتضى فاعلية كبيرة، وتشترك فيها جميع قوى العقل بعد أن تشحد إلى الحد الاقصى، فهى تتطلب أولا مسعرفة دقيقة لما يعنيه الكاتب بما يقول ، كسما تتطلب إيجاد العسلاقة بين هذا الجزء وما سبقه من العسرض إلى جانب علاقيته بالفكرة العامة وراء الموضوع . وهناك أيضًا اعتبار خاص برأى القارىء الشخصى، بمعنى أن عليه أن يقور ما إذا كان له أن يرفض الاخذ بما يقرأ أو يضمنه كسجزء من البناء الذى يأخيذ سبيله للتكامل في ذهنه . وهذا بدوره يحتاج لتكييف الهيكل العام المرن الذى يكون أفكار المرء . بل لعل من الأصوب أن نقول أن عملية التكيف مزدوجة ، فكيف في الأفكار المجديدة التى يستقبلها العقل وفي تلك القائمة فعلاً ، ومن الواضح أن التكيف في هذه الانحيرة من أصعب الأمور ، وخاصة إذا كان لما يقرأ طابع الحساسية بحيث قد يمر المرء في محنة عنيفة تتضمن ، كما يحدث أحيانًا ، تعديلاً لمعتقدات أضفى عليها قدمها الكثير من التبجيل والإكبار . ولعل لعامل السن في هذه الخالة أهمية قصوى فالمرء يجزع كلما تقدمت , ولعل لعامل السن في هذه الحالة أهمية قصوى فالمرء يجزع كلما تقدمت , والسل من قبول هذا التعديل وقد يرفضه بتأنا إذا تجاوز منتصف العمر .

وأخيرًا هناك عملية عقلية يحتاج المره فيها إلى أن يقرر . بقدر ما يستطيع ، ما إذا كان ما يقرؤه صحيحًا أو غير صحيح ، وهو في هذا يحتاج إلى قدر ليس بقليل من التركيز والاندماج فيما يقرأ ، وقليل من القراء من يستطيع أن يضعل هذا أكثر من فترة قصيرة ومن هنا على المره أن يضع قاعدة أخرى هدمًا له وهي ألا يقرأ شيئًا في الفلسفة مدة تتجاوز نصف الساعة أو على الاكثر ثلاثة أرباع الساعة في جلسة واحدة . ذلك

لانه في نهاية هـذه الفترة من الزمن لابد أن يتـضاءل التـركيز ويتـشتت الانتباء حتى يصل الملل بالقارىء حـداً يدفعه إلى أن يلقى بالكتاب جانبًا ويتناول قصة مـشوقة ليقرأها بشيء من الحنين يعـززه ذلك الشعور بالملل والضيق اللهني بحيث يقتضى الأمر جـهذاً إرادياً لا يستهان به لكى يعود المرء إلى الفلسفة مرة أخرى ، ونظـراً لأن الانتقال من الانتباه الفكرى الذي يعززه عامل الشوق إلى أولى مراحل التـشتت وفقد الميل هو مرحلة يصعب إدراكها فإن على المرء أن يتنبه إلى حدوثها بحيث إذا اكتشفها في مراحلها الأولى أمكن أن يضع الفلسفة جـانبًا بينما هو لا يزال مستـعدا للقراءة فترة أخرى .

ويلاحظ أن النجاح فى دراسة الفلسفة مثل النجاح فى الطعام أو الشراب أو المباريات أو العمل أو الصداقة أو حتى فى الحب ، يعتمد على قدرة المرء واستعداده للتوقف بينما لا تزال لديه الرغبة والطاقة للاستمرار ، وعلينا ألا نشرب الكأس حتى الشمالة رغم استعدادنا لذلك . فإذا عقدنا بعد هذا مقارنة بين قراءة الفلسفة والأدب فإن من الملاحظ فى هذه الحالة أن عودة المرء لقراءة الأدب بعد قضائه فترة فى دراسة الفلسفة تزيد من استمتاعه به وكم تبدر قراءة القصة سهلة مريحة ، كما لو كانت العجلة تنساب منحدرة على سفح التل بعد أن كانت تتعثر فى طريقها صاعدة إلى أعلاه .

قيمة الفلسفة :

كان في نيتي أن أتوقيف عند هذه النقطة ، ولكن أساتلتي يرون أنه ليس من اللاثق أن ينهي المرء فصلاً من فصول الكتاب بمقارنة ، ولو أتي لست أرى سبباً يدعوني لمشاركتهم هذا الاعتقاد ، غير أني قد تعلمت أن أستم لما يقول أساتذى ولهذا رأيت أن أضيف كلمة عن قيمة الفلسفة . أني لا أعتقد شخصياً أن للفلسفة أية قيمة فهي لن تكون عوناً لك على أن تنال شهرة أو مالا أو ترقيبة في عملك ، ولن تكون سبيلاً أن تنال شهرة أو مالا أو ترقيبة في عملك ، ولن تكون سبيلاً شخصية اجتماعية محبوبة ، وهي أيضاً عديمة القيمة إذا انتظرت منها أن تخلق لديك مزاجاً أو استعداداً معيناً . كأن تجعلك في نظرتك للحياة أقدر على تحمل خبراتها الأليمة من آخر لم تتوافر له هذه النظرة الفلسفية المعياة . فليس الفيلسوف أقل من غيره استعداداً للثورة والاهتياج إذا انقطع رباط حذائه أو فشلل فسي اللحاق بالقطار وهو ليس أقدر من غيره على مسمار في الأرض أو عض لسائه .

يضاف إلى هذا أن نجاح الفلاسفة في تنظيم حياتهم بشكل أبرز من غيرهم هو أمر غـير ملحوظ ، فالفلسفة ليست كـغيرها من المسكنات التى تتعاطاها الإنسانية لتخدير الصداع ، مثل التنبؤات الفلكية والروحانيات ، وهى لا تزعم لنفسها أن في مقدورها أن تهـيىء لطلبتها أية معلومات في عالم المجهول أو كيفية ضبط النفس أو التنبؤ بالمستقبل . أنى لا أذكر أنى قرأت لفيلسوف كبير كتابًا عن كيف يكسب المرء أصدقاء أو يبسط نفرذه على آخرين أو يتخلب على عبقدة النقص . يضاف إلى هذا أن الفلسفة لا تقبك من الأخطار الداهمة التي تتعرض لها بحكم وجودك في مجتمع كبير ، فهي لا تشفيك من الوحدة الممضة ، ولا تبعد المخاوف التي تفض مضجعك كما أنها ليست ملجأ يعتصم به الإنسان أزاء موجة الاضطراب المتزايدة التي هي مظهر من مظاهر عالمنا الحاضر.

وإذن فما دام الأمر بهذه الصورة فلماذا ندرس الفلسفة ؟ إن قراءتها على جانب كبير من الصعوبة ، فالمادة التي تتناولها غامضة وأساتلتها يكتبون عنها بشكل يضيف إلى غموضها تعقيدًا لغويًا ، انها تحتاج لدراستها إلى معاونة أستاذ أو مرشد ، كما لابد أن تشهيأ لها قرص النقاش فضلاً عن أنها ، فيما يبدو ، ليست لها قيمة عملية . إن الفلسفة لا تضفى على دارسيها أى مجد كما لا تهيىء لهم الفرصة للترقى في أعمالهم ، وإذن فلماذا ندرس الفلسفة ؟

لا توجد سـوى إجابة واحـدة للسـؤال ، إننا ندرسها لنـشبع لدينا الرغبة للمعرفة وحب الاستطلاع . إن البعض منا يريد أن يجد معنى لهذا العالم الغريب الذى يجـد فيه نفسه ، ويكـتشف إذا أمكنه ، الغرض من الحياة الإنسانية بشكل عام وحـياة كل منا بوجه خاص . ترى لماذا وجدت الحياة وكيف السبيل لان يعيش لها ، هذا بعض ما تبحثه الفلسفة وهي لا الحياة وكيف السبيل لان يعيش لها ، هذا بعض ما تبحثه الفلسفة وهي لا

تزعم أنها تستطيع أن تجيب على أى من هذه الأسئلة إجابة مقنعة ، بل هي تبحثها وتناقشها وتدرس الإجابات التي بدت مقنعة لائاس أكثر منا حكمة وأرجع عقلاً . وإن الفلسفة إذن هي سجل للكفاح النفسي في هذا الوجود ، والفلاسفة هم أولئك الذين يجدون لذة في متابعة هذا الكفاح العملي والروحي ومن ورائهم نفر من الناس أخدوا على عاتقهم أن يدرسوا الفلسفة مهتدين في ذلك الطريق الطويل بضوء المساعل التي يحملها قادتهم ، فإذا لم يتوافر لأحد منهم نفس الميل تعشرت خطاه وغابت عنه معالم الطريق .

الفصل الثانى موضوع الفلسفة

سأحاول في هذا الفصل أن أجيب على السؤال التالى : ما هو ميدان الفلسفة ؟ معززاً خلال هذا ما قد يراه البعض زعمًا مبالغًا فيه من أن الفلسفة سجل للكفاح النفسى في هذا الوجود وهو ما انتهينا إليه في الفصل السابق .

وربما كان من الأنسب فى نظرى اعتـبار الفلسفة بمثابة مصـفاة تتجمع فيها كل نتائج الأبحاث والخبـرات الإنسانية حيث تنقى من شوائبها وتُقيَّم ليبقى منها ما هو جدير بالبقاء .

نتائج الالحاث العلمية:

لو تأملنا العلوم على سبيل المثال لوجدنا أن علم الطبيعة يقدم لنا معلوسات عن مكونات المادة كما يظهرها البحث والتحليل في عسصرنا الحاضر ولكن هذه المكونات ليست نهائية أو مقنعة ، بل يمكن أن يقال أنه ينقصها جميع الخصائص المألوفة للأجسام التي تكرن العالم الحسى .
فمن الواضح مثلاً إن حركاتها لا تتمشى دائمًا مع القوانين التي اكتسفها
الإنسان فهى تتمسى مع الأمواج وقد تشبه في حركتها الصواريخ . فإذا
أردنا تقريبها للذهن بأى صورة من الصور فلعل من الأسب أن نشبهها
بالشحنات الكهربائية التي بالرغم من وجودها فهى ليست شحنات في
أجسام . ولعلنا لو تساءلنا عن طبيعة هذه المواد لما وجد علم الطبيعة إجابة
مفنعة ، إذ كل ما يطمع فيه هو أن يعطينا معلومات عن خصائصها .

ومثل هذا يمكن أن يقال عن علم الكيمياء ، فهو يبحث فى القوانين التى يخضع لها اتحاد هذه المكونات للمادة ، وهو يذكر لنا حدد الجزيئات الموجودة فى مادة من المواد كما يسعى لإيجاد العملاقات التى تربط واحداً بالآخر ، فإذا ما تهمياً لهذا العلم قدر كبيس من التنظيم والمعرفة أمكنه أن يشرح لنا اتحاد العناصر إلى مركبات كيميائية .

أما علم الحياة فهو يهيى النا معلومات عن مجموعة معينة من المركبات الكيميائية المتناهية في دقة التنظيم بحيث تبدو فيها هذه الخاصة المعروفة بالحياة أن هذا العلم يتساءل عن الفروق - إذا كان همناك ثمة فروق - بين هذه المركبات العضوية كما يسميها وبين ما يسمى من ناحية أخرى مواد عباطلة عن الحياة أو بمعنى آخر جماد وهو يمضى من هذا السؤال إلى التساؤل عن عدد المظاهر التي يمكن أن تتخذها الحياة ، وكيف ينقل كائن حى من حالة إلى أخرى ، وما هي القوانين التي تحدد ما إذا

كان سيقدر لاحدها أن يستمسر حيًا أو ينقرض ، ثم ما هو معنى لفظ
«تطور» الكائن من مرحلة لاخرى . ويتفرع من علم الحياة علم الوراثة ،
وهو ذلك الذي يبحث في قوانين الوراثة وأى الصفات ينتقل من الأصل
إلى النتائج ، فإذا كان صحيحًا ما يبدو من أن الوراثة عبارة عن
مجموعات من المواد الكيميائية تدعى جينات ، فهل يمكن الوصول إلى
القوانين التي تحدد أى هذه الجينات تنتقل وما هي صفاتها ؟

وهناك غير هذا علم الانثروبولوجيا الذي يتخذ مادة البحث قسماً معينًا من الكسائنات ، ونعنى به الإنسان ، فهو يشرح مظاهر السلوك وخصائص المجتمعات الإنسانية ، ويحاول أن يبحث الانفعالات ودوافع السلوك والمعتقدات التي يدينون بها . وهو في دراسته بيين لنا كيف نشأت التجمعات الأولى وتطورت إلى مجتمعات أكثر دقة وتنظيمًا . وهذا ينتقل بنا إلى علم الاجتماع الذي إن سأل نفس هذه الأسئلة وسعى لنفس هذه المعلومات ، فهو إنما يضيق البحث في دائرة تتناول المجتمعات المتحضرة المعلومات ، فهو إنما يضيق البحث في دائرة تتناول المجتمعات المتحضرة حيث يكتنف العلاقات الإنسانية كثير من التعقيد .

يضاف إلى ما تقدم علما وظائف الأعضاء والتشريع ، وهما يشرحان ما يحدوه جسم الإنسان والقوانين التي تحدد عسمل كل عضو فيه . فإذا انتقلنا إلى العسقل الإنساني وجدنا أن علسم النفس - ولو أنه لم يصادف نجاحًا ملحوظًا - يحاول أن يشرح مكونات هذا العسقل والعمليات العقلية التي تدور فيه . وغنى عن البيان أن كل علم من هذه العلوم المذكورة إذ يعمل فى نطاق ميدان منعين يرسم لنفسه مجموعة من القوانين والتنائج التى يؤمن بصحتها ويدعو إليها ، ولكن أى واحد منها لا يدخل فى حسابه ربط النتائج التى وصل إليها بتلك التى حصل عليها غيره من العلوم مستهدمًا رسم صورة عامة تشمل الاجزاء التى تبحشها هذه العلوم كل على حدة . ويكننا أن نشبه الأمر هنا بالصورة التى فى أذهاننا لو تصورنا أن كلاً من هذه العلوم قد وكلت إليه مهمة العناية بمجموعة منفصلة من الأشجار ، ولكن أحدًا لم ينصب نفسه للاهتمام بالغابة بوجه عام .

عمل الفيلسوف:

هنا يتقدم الفيلسوف للاضطلاع بهذا العب، ، إن اهتمامه ينصب على الغابة بأجمعها ، فهو يجمع في جعبته النتائج التي وصلت إليها كافة العلوم ولكنه لا يناقش صحتها بل يقبلها ، وعذره في ذلك أنه لم يؤت المؤهلات التي تمكنه من الوصول إلى هذه النتائج أو التأكد من صحتها ، وهو في هذا يشبه قائد المعركة الذي يجلس في خيمة على مبعدة من ميدان القتال يفحص باستمرار التقارير التي يرسلها إليه قواد وحداته المشتركة في المعركة ، ويحاول أن يخرج من هذا الخليط بفكرة عامة عن الاتجاه العام للحرب الدائرة .

فهو يتلقى على سبيل المثال ما يقرره علماء الطبيعة - أو ما تعودنا سماعه منهم عادة لأن هناك تعديلات أدخلت على القوانين الطبيعية أخيراً - وهو أن الأجسام التى يمكن أن تعد في حكم الموجودة هى فقط تلك الجزيئات من المادة التى تتحرك في الفضاء . وهنا يأتي تقرير آخر يتقدم به علم الحياة ، ويبدو منه أن بعض العلماء يعتبرون الحياة مظهراً يتقدم به علم الحياة ، وهى في هذا تخضع لجميع القوانين التى تحدد ، تبعاً لعلماء الطبيعة ، حركات الأجسام (المادة) ولعل هذا يبدو - لو نظرنا إليه من الوجهة السطحية - كلاماً غير منطقى (ولو أنى إذ أقرر هذا أخشى أن تتداخل آرائي الشخصية مع آراء هؤلاء العلماء) ولكن لو كان حمثًا غير منطقى أفليس معنى هذا أن هناك على الأقل مبدأين مختلفين عن الكون ، واصد يقول بالحياة والآخر ينائر بالمادة ؟ فيإذا اعتقدنا بوجود هذين المظهرين فكيف يتفاعل أحدهما مع الآخر ويتأثر بالأخر ؟

وهناك إلى جانب ما تقدم ما يقرره علماء النفس الذين يتحدثون عن «العقل» أو الشعور ، وهو حديث يثير أمامنا مشكلة جديدة ، إذ ما هو المكان الذى يحتله العقل فى الهيكل العام الذى سنقبله ؟ أهو مظهر معين من مظاهر الحياة إذا عنينا الحياة على مستوى أعلى ، ولكن تتمثل فيه نفس الأصول والمقرمات التى تبدو فى كائن بسيط كالأميبا ، أو هو خليقة جديدة ، أو مظهر تعبيرى صاغه عقل أو قرة أسمى من الإنسان ؟ أو لعلم مجرد نتيجة لقيام المخ بوظيفته ؟ ان مثل هذه الأسئلة هى التى تدور فى ذهن الفيلسوف نتيجة لما يقوله العلماء .

آراء رجال التاريخ ، والفنون ، والا خلاق ، والدين :

إن العلوم ليست هي كل المصادر التي يستقى منها الفيلسوف معلوماته، بل هناك إلى جانب هذا عدد كبير من مظاهر الخبرة الإنسانية . هناك خبرة الشخص العادى في حياته اليومية الرتيبة ، فهو يولد وينمو ، ويحب ، ويكافح ، ويتخيل ويستطيل به العمر حتى يقارب نهايته ثم يموت . وهناك أيضًا الساريخ وهو سبجل لما صادف الإنسانية في هذا العالم. إن الفيلسوف يتساءل هل التاريخ مجرد مجموعة متنابعة من المصادفات ؟ حضارات تنمو وتزدهر ثم تذوى وتنقرض دون نظام يربطها، أو أن هناك في تسلسلها ما يوحى بوجود قانون أو خطة تنظم حدوثها ؟ ولو قبلنا هذا الرأى الأخير فهل يمكن أن نصل إلى تضهم هذه الخطة وبالتالى نساعد على تنفيذها والوصول بها إلى نهايتها ، ثم إذا كان هذا في الاستطاعة فهل يجدر بنا أن نحاول ؟

وهناك أيضًا تلك الخيرة التى ثمر بها إذا تأملنا الجمال . ترى أين يكمن مصدر ذلك الآثر الغامض الذى يطبعه الفن فينا فنسلس له القياد ، وما هى دلالة روائع الفن بالنسبة للإنسان ؟ هل الجمال هو مجرد الاسم الذى نطلقه على ذلك الشيء الذى صادف لدينا تقديرًا ؟ أو هو النافذة التى يطل منها الناس على عالم جديد يختلف فى مدى ما يعكسه من أصواء الحقيقة ؟ ومثل هذا يكن أن يقال عن الاسئلة التى تتصل بالاخلاق . إن كل جسم ، وكل مخلوق فى العالم يتصرف كما يجب ،

أو كما يسره ، ما عدا الإنسان نظراً لأنه هو الكائن الوحيد الذي يتصرف في ظروف معينة حسب ما يمليه عليه واجبه . من أين إذن تنشأ هذه القوة الغامضة التي إزاءها قد نعارض ونتغلب على رضاتنا ، من أين إنشأ هذه الالتزامات التي تجعلنا ننفذ ما نعتقد أنه صواب ؟ ثم ما الذي نعنيه بكلمة صواب ؟ أهو مجرد ما يؤدي أخيراً إلى السعادة ؟ أو هو مبدأ متأصل في طبيعة الأشياء ، وجزه من كيان هذا العالم ؟ فإذا كانت إجابتنا على السؤال الانحير بالإيجاب فهل في أصل هذا الوجود ما يجعله وجود خلقي ، وهل النظام الذي يسوده نظام خلقي ، وبالرغم من جميع الأدلة التي ترحى بعكس هذا ، فإذا قبلنا الرأي القائل بوجود هذا النظام الخلقي فلابد من القول بأن هناك عقلاً يرسم هذه الخطة . وإذن هل هذا الوجود نتيجة لعقل خلق ٤ إن مثل هذه الأسئلة تأتي بنا إلى أكثر الأدلة أهمية وإن

إننا إذ نتصفح تاريخ الإنسان لابد أن تطالعنا في كل صفحة حاجة عدد كبير من الناس في كل عصر إلى الله ، فتراهم يسعون لاعتبار الكون نتيجة لخطة علوية ولاكتشاف نصيبهم في هذه الخطة . وهناك فئة من الناس ، وهم من نطلق عليهم القديسين والمتصوفين ذهبوا حتى إلى حد القول أنهم اتصلوا مباشرة بالله . ولكن لنفرض أن من رأى الفيلسوف أن هذه كلها مجرد مزاعم ليس هناك من الأدلة ما يدعمها وأن كل ما يقال عن الله والجمال والخير والصواب والصدق ليست مبادىء كامنة في حقيقة

مستقلة عنا بل هى صورة مشتقة من حاجاتنا التى تمليها علينا الحاجة إلى الراحة فى وحدتنا أو تغطية النقص فينا بهالة من الأهمية ؛ صور نسقطها نحن على لوحة فـ أرغة نحاول بها أن نوجــد دلالة لكون هو فى حد ذاته عديم الدلالة .

الأسئلة التي تضيفها الفلسفة :

رأينا كيف تتجمع هذه الآراء عند الفيلسوف ، وكلها آراء خاصة تعبر عن وجهة نظر كل علم على حدة ، كما أنها آراء متضاربة تستلزم منه أن يلقى بدوره ذلك النوع من الأسئلة التى سقنا أمئلة منه وعلى الفيلسوف فى هذه الحالة أن يبخرج من هذه الأسماء بصورة مستسقة عن هذا الكون المحير الذي نعيش فيه ، صورة لابد أن تشمل علاجًا وهو أقصى ما نطمع فيه إذ لا يمكن أن توجد إجابة لهذه الأسئلة التى راودت الإنسان فى كل عصر من عصور الحياة . فحمثلاً هل هناك غرض وراء هذا الكون أو أن الأمر لا يعدو أن يكون تجمعًا للذرات تلعب فيه المصادفة الدور الأول ؟ هل العقل شىء أساسى فى صلب الأشياء أو هو أحد نتائج وجود المادة فى مرحلة ممينة من مراحل تطورها ؟ أو لعل المادة نفسها مجرد وهم خلفة قصور الإنسان ؟ هل الصواب أو الخلأ والجمال والقبح مبادىء مستقلة الكيان الأنمة بذاتها أو هى مجرد ألفاظ رنانة نهدف من استعمالها إلى تفخيم ما الحالم الوحيد الموجود ، أو أن هناك عالمًا آخر روحيًا يعكس قدرًا من الحالم الوحيد الموجود ، أو أن هناك عالمًا أخر روحيًا يعكس قدرًا من

الحقيقة أكثر من العالم الحسى المألوف ، هل الزمان والكان والتغير صفات أو خصائص في العالم المحيط بنا ، أو هي مجرد مظاهر ليس لنا إلا أن نقبلها وأنها ذات بريق أخاذ يضلل أبصارنا عن الحقيقة .

أن مثل هذه الأسئلة هي التي تشغل ذهن الفيلسوف ، وهو يحاول في علاجه لها أن يتناول ببحثه كافة الميادين التي تستمثل فيها الخبرة الإنسانية . وهو في جمعه للحقائق التي تأتيه بها العلوم لا يهتم بها أو بتنافجها قدر اهتمامه بدلالتها ومدى ما تلقيه من الضوء على غيرها . إن عمله يشبه ذلك الذي يقسوم به رئيس التحرير ، والجسريدة التي يصدرها هي العالم بأكمله . وغني عن البيان أنه لكى ينجح في عمله كرئيس للتحرير عليه أن يقبل كل نبأ يأتيه باعتبار أن له أهمية وصلة بغيره من الانباء .

إتساع ميدان الفلسفة :

رأينا كيف تتجمع المعلوصات لدى الفيلسوف ، من مصادر عديدة كمعلم الانصلاق والمنطق والتاريخ والدين والفن ، إلى جسانب العلوم المحتة. ولعلنا لو نظرنا إلى الفلسفة من هذه الناحية لرأينا أنه يمكن أن نصفها بأنها الدراسة التى ليس هناك قبيود على مادتها . ذلك لان مجال الدراسة لابد محدود في أى فرع من التفكير الإنساني ، فإذا عدنا ثانية إلى العلوم وجدنا مثلاً أن علم الطبيعة ، وهو أهم من أمثاله بكثير يتناول

بدراسته المادة كما هي معروفة ، وهو يعرضها من حيث طبيعتها ، وتحليلها ، والقوانين التي تحدد حركاتها . ومثل هذا يمكن أن يقال عن الكيمياء فهي تهتم بالمادة في مستوى أعلى من التنظيم ، كدراستها في مظاهرها العنصرية ثم في مركباتها . أما علم الحياة فالقيود فيه أكثر وضوحًا ، إذ يدرس المادة الحميمة بمعنى أنه يدرس الكائنات الحميمة التي تستهلك الطعمام وتستخدمه في تجديمه وبناء أنسجة أجسامهما ، بينما نجد علم النيات يتخذ ميدانًا لـ تلك الكائنات الحيية التي تمتص الماء وثاني أكسيــد الكربون من الهواء والأملاح المعدنية مــن التربة ، وباتحاد هذه مع الكلوروفيل الموجود في خلاياها تتحول في وجود أشعة الشمس أنسجة حيـة - وبمعنى آخر يهتم بدراسة المملكـة النباتية وبالمثل نجد مـجال علم الحيوان يتحدد بتلك الكائنات الحية التي تأخذ البروتين من مصادره في الخارج وتحوله إلى أنسجة الجسم ثم تعيد دورة حياتها بإنتاج كائنات صغيرة من نوعها . (من الواضح أن هذه التعاريف ناقصة ، وقد تكون أيضًا غير صحبيحة ولابد من القول أنه لا سبيل إلى استكمالها أو تصحيحها إلا إذا تهيأ لى معلومات أكثر من تلك التي لدي) . نضيف . إلى كل هذا أن الانثروبولوجيا تدرس هذه الفصيلة من الكائنات الحية التي تسمى بالإنسان، بينما علم النفس يتحدد ميدانه بالكائنات التي أوتيت عقلاً عقلاً أو كما يسمى أحيانًا بالشعور .

ولا تقف الأمثلة عند العلوم البحتة فحسب ، إذ هناك إلى جانب هذه

الفروع الأخرى من التفكير الإنساني ، فالتاريخ مثلاً يعتبر مجال دراسة ماضى الإنسانية على الأرض ، والموسيقي هي خلق واستعادة مجموعات من الأصوات ، واللاهوت هو دراسة طبيعة الله وأغراضه كمما تتمثل في الخليقة .

أما الفلسفة فهى العلم الوحيد الذى يهتم بكل ما هـو موجود لمجرد أنه موجود وليس فيها أية قبـود على الأخلاق . فهى كما قال أرسطو في هذا الصدد - وهو أنسب مـا يمكن أن يقال - دراسة طبـيعة الوجود كـما هو.

فروع الفلسفة

١ - ما وراء الطبيعة :

للفلسفة نفسها فروع ، ولعل أكثر الفروع تمثيًا مع الجملة التي قالها أرسطو عن معتى القبول أن شيئًا ما موجود . هل هناك صفات معينة مشتركة بين كل ما هو مبوجود في كافة مظاهره ؟ وإذا كان هذا هو الواقع فما هي هذه الصفات وماذا يمكن أن نعرف عنها ؟ هل هناك أكثر من طريقة يمكن أن يكون الشيء بها موجودًا ؟ إن الإجابات التي أعطاها فلاسفة ما وراء الطبيعة في مختلف العصور عليدة ومختلفة فالبعض منهم شعر أن عالم الحقائق المألوف لنا عن طريق الحواس عالم وهمي ومضوا من هذا إلى القول أنه مظهر أو صورة لحقيقة تكمن خلفه . فإذا اعتبرناه

حقيقة – أى أن له وجودًا مستقلاً – وجدنا أنفسنا نتخبط في سلسلة من المتناقضات . ولقد أخذ كثير من الفلاسفة على عانقهم دراسة صفات ومظاهر هذا العالم الحسى كالزمن والفراغ والتغير والمادة ، أو قانون السبب والنتيجة - وحاولوا أن بيينوا التضارب الذي يحدث نتيجة لهذه الدراسة . لقد أظهروا أن العقل الإنساني في محاولته لفهم هذه الصفات المالوقة لابد أن يصل إلى وجود نتيجتين متناقضتين أى أن كل واحدة منهما تبدو صحيحة ولكن إذا سلمنا بواحدة كان لابد من رفض الاخرى. ومن الأمثلة المألوفة هنا التناقض بين الجبر والحرية ولكن إذا تعلر القول أن الحقيقة شيء غير منطقي بل لابد أن تحمل معها مسعني وجدنا أنفسنا مسوقين للقول بأن هذه الصفات التي عرضناها للعالم المألوف ولا يمكن أن متون حقيقية .

هذا هو الإنجاء الذى اتبعه عدد من كبار فلاسفة ما وراء الطبيعة فى القرن التاسع عشر بمن كانوا ينتسمون إلى المدرسة المعروفة بالمثالية الموضوعية والتي كان من أساطينها هيجل فى المانيا وبرادلى فى المجلزا . ولقد كان من رأى هذه المدرسة أن الحقيقة وحدة للفكر كما رأى هيجل أو وحدة الحبرة والمشاعر كما قال برادلى . وهذه الوحدة لابد أن تتسمثل فى جميع الأذهان والأشخاص بل والأشياء التي يمتكون منها عالمنا اليومى والتي قد تبدو فى ظاهرها عديمة الحياة . فإذا كانت الحقيقة وحدة فلا يمكن أن تكون هذه الفروق المظاهرية بين الأشياء حقيقة ، وإذا كانت

الحقيقة هي الفكر كانت المادة في مظاهرها العديدة وهمًا باطلًا .

ولقد ميز أفلاطون بطريقة مماثلة بين الحقيقة والمظهر ولو أنه كان مسوقًا بأسباب مختلفة عن هذه ، ذلك لأن الحقيقة بالنسبة له تتكون من مجموعة من المثل منها الحق والمعدالة والجمال ، ومنها أيضًا صورة المربع والبياض في الألوان والنعومة في الأجسام . وهذه كلها ليست شيئًا عقليا أو ماديًا بل هي الأصول التي على نمطها قد صيغ هذا الكون . أما ولينتزة فقد اعتبر الحقيقة مجموعة من النفوس سماها المونادات .

وجاء بيركلي فقال إنها تتكون من أفكار احتواها عقل الله . ويعتبر هذان الفيلسوفان مثاليان لانهما قررا أنه لا يمكن اعتبار أى شيء حقيقيًا إلا ما هو كائن عقليًا ، كالافكار ، بينما المادة شيء وهمي لا وجود له . والحق أن معظم فلاسفة ما بعد الطبيعة اعتنقوا مذهب المثالية بصورة من الصور . ولقد كان من رأى ديكارت أن العقل والمادة لهما وجود حقيقي مستقل ، وبذا ترك لمن جاء بعده مشكلة تبدو مستعصية الحل تتمثل في كيفية إيضاح علاقة أحدهما بالآخر .

هذه بعض الإجابات التى قدمها لنا فلاسفة ما وراء الطبيعة فى محاولاتهم الإجابة على السؤال الخاص بطبيعة الموجودات أو ترديدًا لعبارة أرسطو ، الوجود ولعلنا لو أردنا أن نضيق مجال البحث لقلنا أنها أبحاث فى طبيعة الحقيقة التى يحتويها العالم المحيط بنا .

(قسام تصنيفات الموجودات:

هناك سؤال يختلف عن السابق بعض الاختمالافات . ما الصور المختلفة التي تتسخفها الحقيقة . . أو لو نظرنا إلي الأسر من وجهة أخرى. . ما هي الاقسام أو الطبقات التي يمكن أن تقسم الكائن على أساسها ؟

وسأورد هذا إجابتين على هذا السؤال أحداهما قال بها فلاسفة اليرنان والأخرى مستمدة من التفكير المعاصر. لقد أراد أوسطو أن يجيب على هذا السؤال بالستمييز ما بين الموضوعات والمحمولات. فتوجد بعض الأشياء يطلق عليها اسم موضوعات ويقول عنها إن الأشياء الأخرى يمكن أن تحمل عليها ولكنها هي لا تكون أبداً محمولاً لاى شيء. كما توجد معجموعة أخرى من الأشياء يمكن أن تحمل هي على الأشياء الأخرى ولكن لا تحمل عليها شيئاً. ويمثل للمجموعة الأولى للجنس مثل جنس الحصان أو جنس الإنسان وهي أمثلة لأعلى الأنواع أو الاشكال التي - كما يقول أرسطو - نجدها في الطبيعة. ويتبعها هذه المائدة بالذات وذلك الحصان أرسطو - نجدها في الطبيعة أن نضيف إلى كل أولئك صفات وخصائص. في العام. وفي إمكاننا أن نحمل نفس هذه الصفات والخصائص وهي التربيع والسرعة وكاتب بالبنك يتقاضى ٢٥٠ جنيها لي العام. وفي إمكاننا أن نحمل نفس هذه الصفات والخصائص وهي التربيع والسرعة وكاتب بالبنك؛ على أشيئاء وأشخاص آخرين . في حين أثنا لا نستطيع أن نحمل شيئاً على أشياء وأشخاص آخرين . في حين

التربيع والسرعة ووكون الشخص كاتب بالبنك ونستنتج من ذلك أنه فى حين أن الموضوعات لا تتطلب شيئًا آخر لوجودها نجد أن المحمولات والصفات تتطلب لوجودها شيئًا آخر هو «الموضوعات». وهنا يجب أن نعلم أنه عند تقسيمنا بين الموضوعات والمحمولات لا نقصد سوى تقسيمًا واحداً بين الموجودات جميعًا. إنها طبقة الموضوعات الو قل الطبقة التى تنطوى تحت هذه الطبقة ويعرفها أرسطو بأنها «ليست محمولاً لموضوع ولا هى جزءًا من الموضوع» ومثال ذلك الحصان المعين أو ذلك الإنسان بالذات نما اعتبره «بالمعنى الأصدق والأولى لهسذه الكلمة» عناصر جزئية . وبعبارة آخرى هى الأشياء التى يتكون منها الوجود .

ولفد أثار أوسطو بهذا التقسيم المشكلة الفلسفية المعروفة بالجوهر إذ أفاض من جاء بعده في مناقشة هذه النقطة بين محبذ وناقد ، كما تقدم البعض بذكر أقسام مشابهة أو مختلفة نذكر منها على سبيل المثال أقسامًا أربعة قال بها هوايتهد :

- ١ الأشياء الحقيقة الدائمة .
- ٢ الأشياء الحقيقة الحادثة .
- ٣ الأشياء المجردة التي يتكرر حدوثها .
 - ٤ قوانين الطبيعة .

وهى يمضى من هذا إلى تمثيل القسم الأول بقطعة من الصخر ، والذات الإنسانية إذا أردنا أن نذهب إلى أبعد من العلوم الطبيعية .

والأمثلة على القسم الثانى عديدة ، منها ما يحدث في الشارع أو الغرفة ، أو جسم الإنسان ، أو – إذا أردنا هنا أن نتعمق في البحث – ما يتبايع مع خبراتنا العديدة خلال عشر الشائية . فإذا انتقلنا إلى القسم الثالث وجدنا هوايتهد يعطينا مثالاً عن شكل الصخرة . ذلك لائه إن كان من غير الممكن أن نقطع بما إذا كان إدراك عمق اللون ودرجة مدى كان من غير الممكن أن نقطع بما إذا كان إدراك عمق اللون ودرجة مدى عليها بعقلية المرء ، فلا شك في أنها متكررة الحدوث ، بمعنى أننا قد نجد نفس درجات اللون ، ونفس الجودة أو الضعف في توقيع هذه القطعة الموسيقية في مناسبات عديدة . ويضمن هوايتهد هذا القسم الثالث الشعور بعاطفة معينة في مظهر من مظاهره ، فهو أيضًا متكرر الحدوث ، ولكنه هنا يقطع بانتمائه إلى الناحية العقلية . وأخيرا القسم الرابع الذي يتناول قواين الطبيعة والأمثلة عليه قانون الجاذبية والمعادلات الرياضية .

٢ - نظرية المعرفة :

ويمكننا أن نفسرق بينها وما وراء الطبيعة إذا لاحظنا أننا في بحثنا حتى الآن كنما نكتب عن الكون كما لو كان شيئًا مستقلاً عن العقل الإنساني، شيئًا مطروحًا على بساط البحث يقوم الفيلسوف ببحثه ليتعرف بالضبط ماهيته . وبمعنى آخر إننا بدأنا بالزعم بأن عمل العقل للوصول إلى المعرفة هو على وجه الشقريب وظيفة النور الكاشف الذى يضيء ويكشف عن عالم وجوده مستقل عن العقل كل الاستقلال . ولكن لو ويكشف عن عالم وجوده مستقل عن العقل كل الاستقلال . ولكن لو أمنا بتحليل فلسفى لرأينا بطلان هذا الزعم . فصالاً لو أن هذا الافتراض أو الزعم صحيح فمن يدرينا أن هناك خطأ فى المعرفة التى وصلنا إليها ؟ من الطبيعي أن هذا النور الكاشف لا يمكنه أن يكشف أو يضيء ما ليس موجوداً وإذن فالعقل إذا أخطأ فالمفروض أنه يعطينا تقارير خاطشة عما هناك ، أو قد يتحمل أشياء غير موجودة فنعتبرها موجودة وإذا كان في إمكان العقل أن يخترع ما ليس موجوداً وبذا يخلق أجسامًا يعتقد أنه يعرفها فكيف نضع حدوداً لقدرة العمقل على التخيل ؟ وكيف نميز بين المناسبات التي يعرف العقل فيها بالفسبط ما هو موجوداً مستقلاً عن إدارة المعرفة وتلك التي يخلق العقل فيها بالفسبط ما هو موجوداً مستقلاً عن إدارة يعرفها ولكنها وهمية ؟

ومن أكبر الفلاسفة الذين قالوا بقصور العقل كأداة للمعرفة «كانطه» فلقد تقدم بعدة أسباب انتهى منها إلى اعتبار أن العقل يشتبرك اشتراكا إيجابياً في تصوير العالم الذي نقدمه نحن إليه أولاً ليحدثنا عنه ، حتى ولو كان هذا الاشتراك مجرد إعطائنا مجموعة من الأبواب التي يتدرج تحتها المادة الخام الآتية من الخارج فتنظم ويعطى كل منها اسمان ، إذا كان هذا على الأقل هو ما يفعله العقل فهو كاف لتشكيكنا في قيمته كاداة

للمعرفة يضاف إلى هذا أن هناك أسبابًا معقولة تدعونا للاعتقاد بأن بعضى الأشيماء التي أعرفها إن لم تكن كلمها تحدث في داخملي ، أي أحداث سيكولوجية في عقلي أو فسسيولوجية في جسدي . فمثلاً إذا غرزت دبوسًا في أصبعي فإن عملية الشعور بالألم والآلم الذي أشعره به -ويمعني آخر المعرفة بالإضافة إلى أني أعرف - يحدثان في داخلي. . وبالمثل إذا أصبت بعمى اللون ورأيت اللون الأخضر في عرف الشخص العادي رماديا فلابد من القول أن لون الشيء الذي يقع على العين - على الأقل في حالتي - يعتمد إلى حد كبير على الخصائص المعينة لجهازي البصري . ويمكننا أن نقول في كلمة واحدة أن اللون هنا يتحدد نتيجة لاشتراكي في تكوينه . ولكن إذا كمان هذا صحبحًا وواضحًا في حالة اللون الرمادي الذي أراه ، فلم لا يكون صحيحًا في حالة اللون الأخضر الذي يراه الشخص ذو البصر العادي ؟ ومن هـنا ينشأ الاعتقاد بأن اللون ليس صفة كامنة في الشيء نفسه بقدر ما يخلسه العقل على الشيء الذي يعرض عليه ، وأنه عملي الأقل يعتمد على العقل فسي الوصول به إلى ما نراه وهذا ما عناه (بيركلي) و (لوك) في قولهما أن اللون فكرة في عقل الإنسان . وإذا تسلسلنا في المتفكير بهذه الطريقة لما كان من العسير أن نصل إلى أن جميم الصفات التي نقول بوجودها في العالم الخارجي تعتمد على عقل كل منا أو هي في عقل كل منا .

إن مثل هذه الاعتبارات تثير أمامنًا أسئلة تختص بطبيعة المعرفة . هل

هذه العملية التي ندعوها المعرفة يمكن أن تقدمنا إلى عالم خارجي عنا أى له كيان مستقل عن وجودنا ؟ وإذا سلمنا بأن هناك على الاقل جزء مما نعرف يعتمد على عقولنا أو تشترك في تكوينه عقولنا فهل يمكن بأن ينقطع بهذا الجنزء دون غيره ؟ وهل هناك قوانين تحدد طبيعة اشتراكنا العقلى في الأشياء التي نعرفها ومدى هذا الاشتراك ، قوانين تمكننا من أن نقول إنه عندما يحدث الاشتراك بطريقة تنطبق على هذه القوانين توفرت لدينا معرفة دقيقة صحيحة وإذا لم تنظبق كانت المعرفة في هذه الحالة مشكوكا فيها ؟ وإلى جانب هذا هناك السؤال التالى ، هل هناك حدود للمعرفة الإنسانية ؟ وحتى إذا افترضنا أن هناك أشياء مسعينة يمكننا أن نعرفها بالضبط أو بالتقريب كما هي أفليس هناك مكان للظن بأن هناك أيضاً أبواباً أو أنواعاً من الموجودات لا يمكننا أن نعرفها لمجرد أن عقولنا ليست مجهزة بحيث تحيط بها ؟ ومن الأمثلة على هذه الأشياء الله ومدى حرية الإرادة وفكرة الحلود .

لو تأملنا الأمر من الوجهة التاريخية لوجدنا أن هذه الاسئلة كانت نتيجة للجدل الذى دار حول أصول المعرفة الإنسانية أو مصادرها . فلقد كان من أهم الاسئلة التى دارت بخلد الفلاسفة منذ القديم هى إن كانت معرفة الإنسان قد جاءته أصلاً عن طريق الخبرات الحسية أو أن العقل الإنساني مجهز بقدرات معينة تعمل مستقلة عن الاجهزة الحسية بحيث إذا تصرف المقل فعلاً حسب هذه القدرات أمكنه أن يصل إلى معرفة صحيحة عن طبيعة الاشياء لا تدخل فيها الخبرة الحسية ؟ فمثلاً إذا وصلنا إلى نتائج عن طريق التعامل بالأرقام والحساب العقلى فإنه لا يبدو هنا أن المعرفة التى حصلنا عليمها مستمدة أو معتمدة على أية حاسة من الحواس الخمس.

٣ - الفلسفة الأخلاقية ٤ - فلسفة الجمال (علم الجمال) ٥ - فلسفة
 السياسة :

هناك فروع أخسرى للفلسفة وإن كانت غيسر أساسية ولكن معظم الفلاسفة يتفقون على أنه لا يمكن دراستها دراسة مجدية دون العودة إلى نظريات ما وراء الطبيعة ونظرية المعرفة .

٣ - الفلسفة الاخلاقية :

تشتل الأخلاق مكانًا هامًا في تاريخ الفلسفة ، وهي تبحث طبيعة الخير والصواب وهنا يتساهل الفلاسفة هل الخير أو الصواب مبادىء مستقلة في وجودها عنا . . متأصلة في طبيعة الأشياء التي يتناولها العقل بالدراسة والتأمل . . أغراض أو مثل عليا يسعى الإنسان جاهدًا لتحقيقها أو هي مجرد أسماء اصطنعها الإنسان ليضفي شيئًا من المجد والتكريم على مشاعره الخاصة - أو على مشاعر المجتمع الذي يعيش فيه - أو شيئًا من التشويه إذا كان لليه النية ألا يقبلها ؟ ماذا نعني إذا قلنا أن عملاً ما صائب ؟ هل نعني أن له نتائج معينة مستحسنة مثلاً ، وأنه يؤدي إلى

سعادة أكبر عدد من الناس أو أنه ينال استحسان هذا الإلهام الخلقى الكامن في العقل الإنساني ؟ أى شيء يعطى للواجب كل هذا الإجلال والإكبار ولماذا نلزم أنفسنا بأن نعمل ما نعلم أنه ينبغى علينا فعله ونرفض ما نريد عمله .

ولعلنا لسنا في حاجة للقول بأن هذه الأسئلة تمس مساسًا مباشراً نظرية المعرفة ونظريات ما بعد الطبيعة ، ذلك لأننا قد نتفق كما أشار وكانطا على أن العقل الإنساني -إذا نظرنا إليه من ناحية قدراتنا العقلية ليس به ما يوهله لتعرف الحقيقة نظرًا لأنه في كل مرة يحاول أن يعرفها ليس به ما يوهله لتعرف الحقيقة نظرًا لأنه في كل مرة يحاول أن يعرفها يضطر دون أن يشعر إلى تغييرها . ومن ناحية أخرى نرى رأيًا آخر يقول إن لذى الإنسان قدرات أخرى نصل عن طريقها إلى تعرف الحقيقة ولمجرد حصولمنا على هذه القدرات نعتبر أعضاء في العالم الفعلى الحقيقي. وهذا الرأى الأخير ليس مخالفًا لرأى كانظ بل هو مأخوذ منه الحاملية ي أن الإرادة مادامت تستخدم بحيث ترضى الناحية الخلقية أى مادامت بمعنى آخر ترضى الواجب علينا وتفرض علينا تنفيذه ، فهي إحدى هذه القدرات - ذلك أنه عندما ندرك أن الواجب يقتضى منا عملا معينًا ، وعندما نرغب في أن نتصرف كما ينبغى فإننا كما في رأى كانظ معينًا ، وعندما نرغب في أن نتصرف كما ينبغى فإننا كما هو حقيقة لا العالم ميذي بيدو لحواسنا وتصوره لنا عقولنا .

وهناك إلى جانب ما تقدم رأى ثالث يقول إن الحقيقة تحوى عددًا

من المبادى، الحالدة التى يستطيع العقل أن يدركها ولكن بطريقة مبتسرة والتى تكون بصورة من الصور المعرفة الإنسانية الحقيقية كما تكون الأهداف التى إليها تتجه محاولات الإنسانية التى درجت منذ القديم على أن يوجد بينها وبين الصدق والخير والجمال . ومن هتا يمكن القول إننا في معرفتنا لما هو خير ، وفي إحساسنا وانقيادنا للالتزامات التى يلقيها علينا ما هو صواب . في هذه الحالة وتلك نستجيب للقوة التى تجتذبنا في اتجاه مبادى، أساسية عميقة الجلور في العالم الحقيقى ، وهي ما نسميه عادة بالقيم .

٤ - الفلسفة الجمالية ٥ - الفلسفة السياسية :

هناك أسئلة بماثلة تنشأ في ميدان الفلسفة الجمالية . فلقسد تسامل الفلاسفة عن المعنى الذي نلهب إليه في قولنا أن صورة أو لوحة ما جميلة . هل الجمال مبدأ مستقل عن وجودنا ، أو هو عملية إسسقاط نضفي بها على عالم لا لون له من الناحية الجسمالية ما نود أن نضفيه من مشاعر وتقدير وإعجاب ؟ فإذا انتهينا إلى أنه مبدأ مستقل عنا أو ركن من أركان الوجود الرئيسية فما هي النتائج التي يمكن أن نستخلصها فيحا يختص بطبيعة عالم يحتوى على الجال كمبدأ مستقل ؟ ثم ما هي العلاقة بين مبدأ الجمال وروائم الفن التي تحتويه ؟

أما عن الفلسفة السياسية فسالأسئلة التي تثيرها تشبه إلى حد ما تلك التي وضعتها الفلسفة الخلقية فيما يختص بالفود . ونسوق هنا على سبيل المثال السؤال التالى . . ما هو أصل المجتمع والغرض من وجوده ؟ ما هى المبادىء التى تربط أفراد المجتمع وطبقاته ؟ ما هو أساس انقياد الجماعات للاعتبارات السياسية ؟ ما هى المزايا النسبية للمظاهر المختلفة للحكومات ؟ ما هى العلاقة التي ينسغى أن تقوم بين الفرد والجماعة ؟ هل للفرد حقوق ينبغى للجماعة أن تحترمها ؟ وإذا كان هذا صحيحًا فمن أبن تنشأ هذه الحقوق .

العامل الشخصى في الفلسفة :

من هذه اللمحة السريعة عن الفروع الرئيسية للفلسفة يتضح أن الميدان الذي تحاول أن تبحث واسع جدًا لدرجة أن من الواضح أنه ليس هناك عقل بحكته أن يحيط به . بل إنه حتى لو تخيير الفيلسوف فرعًا معينًا للدراسة فلا يطمع في أكثر من نظرة سريعة مقنضبة

وهذا القسور عن الإحاطة بنواحى الفلسفة يثير فى حد ذاته مشكلة جديدة ، ذلك لأن الفيلسوف يتخير الميدان الذي يعمل فيه ، ثم هو يقصر فى داخل هذا الميدان على بعض الموضوعات التى يود أن يعالجها . ولنا هنا أن نتساءل ما هو الأماس الذى يحدد اختباره ، من الواضح أن يتخير ما يعتقد أنه مهم أو أنه يرضى لديه عامل الميل . ولكن الميل أو الشعور بالأهمية عاملان شخصيان ، فما يشوقنى قد لا يحمل أية دلالة بالنسبة إليك . وما يعتبر فى عصر من العصور هاما قد يراه آخر تافها . ويكفى

أن نسوق مشالاً على هذا ميادين البحث في القرن التأسم عشر ، إذ كان أهمها ما يدور حول الدين كأثر العلماء في استعادة نقاء الخليقة وأثر الرحمة الإلهية في منع الشر ، بينما كان اهتمام العمصور الوسطى منصبًا على دراسة الحالة المزاجية للإنسان فمن الأفراد من له طباع «نارية» وآخر متحجر وهكذا . أما اليـوم فالقليل منا من يعرف معنى هذه المشاكل التي اهتم بها آباؤنا في القرن التاسع عشر أو يهتم أي اهتمام بتلك التي أفاض في يحثها أجدادنا في العصور الوسطى . وواضح أيضًا أن ميول الفلاسفة وطباعهم لا يقتصر على تحديد الموضموعات التي يتخيرونها لدراساتهم بل تذهب إلى تحديد طريقة الدراسة . ويضاف إلى هذا أثر العصر الذي يعيش فيه الفيلسوف ففي العصور السوسطى وجد الفلاسفة أنفسهم مسوقين لبحث المشاكل التي فرضتها عليهم دراسة اللاهوت ، كما كانوا مضطرين للوصول إلى نتائج تشمشي مع تعاليم وتفسيرات رجال الكنيسة . واليوم ليس الفلاسفة أكثر تحرراً منهم في القديم إذ حل العلم محل الدين وأصبحت المادة التي على الفيلسوف بحشها هي ما يقدمه العالم ، وهو ما نراه الآن إذ يسعى الفلاسفة لتقييم فكرة علوم الطبيعة عن الكون وإبراز قصورها ونقصها ،

ومن الطبيعى أنه مادامت العوامل الشخصية تحدد الموضوعات التى يتخيرها الفيلسوف وطريقة البحث فلا غرابة إذا أثرت نفسن هذه العوامل على النتائج التى يصل إليها . فالفلسفة كما سبقت الإشارة قبلاً لا تهتم

بالحقائق قدر اهتمامها بمعانى هذه الحقائق ودلالاتها . ولكن هل يمكن فصل المعاني عن العامل الشخصي ، أن المعاني هي ما يجده «الشخص» في شيء والدلالة هي ما يعلقه الشخص على المعنى . فهناك شخص يرى في الكون غرضًا أو خطة ، بينما يرى آخر فوضي شاملة وحبقائق ليس بين بعيضها والآخر أي رباط . هناك شيخص يفسر الظواهر تفسيرًا ميكانيكيًا - بمعنى أنه ينظر إليها كنتائج سبقتها ظواهر أخرى - بينما يفسر آخر نفس هذه الظواهر تفسيرًا دينيًا ، أي باعتبار الغرض الذي يراها ترمى إليه . ولهذا السبب نجد كل الفلسفات تعطينا قدراً من المعلومات عن ای شیء آخر کیان لنا آن نعتبر هذا جیمیلاً نیستحق علیه کل شکر .. ولست أقول هذا لأنى أعتبقد أن الفلسفة فشلت في إعبطائنا معلومات عن طبيعة الأشياء بل لأن هناك كثيرين ينكرون أن لها أو يمكن أن يكون لها أى نشاط يفوق الاستنتاجات الذاتية . أنهم يرونها هامة ، تمامًا كما يرون علم النفس هامًا ، باعتبارها تعطينا ما ارتآه بعض الناس عن الكون ، ولكنها لا تذكر لنا شيئًا نهائيًا عن الكون إن كل ما يفعله الفيلسوف في عرف هؤلاء النقاد هو أن يسقط أفكارًا أو رغبات تدور في ذهن الإنسان على مسرح عديم المعنى هو الكون فإذا انتبهي من هذا الإسقاط أخذ يشيد بشأن هذه الشخصيات التي اخترعها باعتباره مكتشفًا لوجودها .

وفى اعتـقادى أن هذا الرأى خاطىء لأن من المـمكن أن يوجه نفس الاعتراض لقائليه إذ لو سلمنا جدلاً أنه صحيح فهو لا يفيدنا إلا في ناحية

واحدة هي أنه بدذكر لنا شيئًا عن عقبول أولئك الذين يعرضونه ، أما موضوع الحديث أو مادة العرض فلا يذكبر شيئًا عنها ونعنى بهذا مدى ما تستطيع الفلسفة إن تبين أكثر من عقلية الفلاسفة ، وإذن فهذا الرأى بدوره كما قال أصحابه لا يذكر لنا شيئًا أكثر بيان شيء عن عقلية أولئك الذي يعتنقونه . ولكن إذا كان هذا الرأى مبالغًا فيه فىلا سبيل إلى إنكار الحقبقة التي سبقت بيانها وهي أن كل فلسفة لابد أن تحمل معها طابع التفكير الذاتي ، ولو بدرجة جزئية على الأقل ولدينا في هذا المجال ما كتبه الأستاذ هوايتهد أثناء شرحه لكتابات أحمد مؤرخي القسون الثامن

إن مؤلفات جيبون تجمع ما بين التاريخ المفصل للامسراطورية الرومانية وتوضيح الأفكار العامة للعصر الفضى للنهضة الأوروبية الحديثة. ولقد كان هذا العصر الفضى ، مثله في ذلك مثل شبيهه الروماني قبل ذلك بألف وسبعائة سنة ، شديد الاصتقاد بقرب نهايت على يد الديم قراطية الوشيكة الوقوع وعصر البخار والآلة وهما يقابلان تيارى البرية والمسيحية . وهكذا نري جيبون إذ يقص قصة انحلال وسقوط الامبراطورية الرومانية يعطينا مثلاً لما مهد لانحلال وسقوط العصر والثقافة اللتين كان عضهاً فيهما .

ولعلنا لسنا فى حاجـة بعد هذا لذكر النقطة المرتبطة بما قـــال الأستاذ هواپنهد وهو أن تأثيــر ووقع أى فلســـفة على القـــارى. لن يكون العـــامل

الذاتي فيهما أقل من ذلك الذي ينعكس في هذه الفلسفة من عقلية الفيلسوف نفسه . إذ ما من شك في أنه لكي يقبل القارىء فلسفة معينة وبعتنقها لا يقتبصر الأمر على قبدرته العقلية بل لابد أن تشدخل الحالة المزاجية . ولعل من أحسن ما كتب في تقسيم الجنس الإنساني إلى طبقات وأنواع ذلك الذي قال به الوليم جيمس الذي ميز بين نوعين من العقل: العبقل الصلب والعقل اللين . وهي تفرقة - إن كانت تختص بتفسير استنتاجات الأفراد العبقلية - فهي بالتالي تمثل فلسفاتهم باعتبار الفلسفة نتاجًا للحالات المزاجية . هناك أشخاص استعدادهم نحو الصلابة واضح وهناك آخـــرون أمـــيل للين ، ومن هــنا نجــد الــنوع الأول لديه الاستعدادات لقبول واعتناق الفلسفات التي تنطبع بطابع العنف والصرامة، والثاني أميل لاعتمناق الفلسفات اللينة وهنا يبين وليم جيمس ما يعنيه إذ يقــول أن من أمثلة النوع الأول أولتك الذيــن يؤمنون بالمذهب التجــريبي والمذهب الحسى والماديين والمتسائمين والملحدين والقدريين والقسائلين بمبدأ التعدد والشكاك بينمما من أمثلة النوع الثاني المنطقيمون وأصحاب المذهب العـقلي والمشاليـون والمتـفـائلون والمتـدينون ، والمؤمنون بحـرية الإرادة وأصحاب المذهب الاحادي والمتعصبون في تفكيرهم .

وإنى لأعترف هنا بأن لدى ميلاً لناحية الصلابة يتخللها في بعض الأحوال لمحات من الرقة لا يمكن اعتبارها معبرة عن عقليتى ، وهذا معناه أن لدى استعدادًا بطبعى للاهتمام ببعض الفلسفات دون غيرها وإنى

بعملى هذا لا أتأثر كـثيرًا بالمزايا المتأصلة فسيها وأعتـقد أن كل قارى. إذا كان أمينًا لابد أن يقر بأن لديه مثل هذا الميل لاتجاه معين دون آخر .

ويبدو أن هذا التفضيل أو الإعراض ليس لهسما علاقة وثيقة بصواب الشيء أو خطئه ، بمعنى أن بعض الناس يبدأ باستعداد فطرى لأن يعتبر فكرة ما صوابًا بينما يعتبرها آخرون خطأ والعكس ، وهذه الاستعدادات نتيجة تكويننا الموروث ، وهي ترتبط ارتباط وثيقًا برغباتنا . ولكن إن كان صحيحًا أنها تنتج الأدلة كان صحيحًا أنها تنتج الأدلة والبراهين .

صعوبة الفلسفة :

أخالني ذكرت ما يكفى لبيان مدى صعوبة الفلسفة وسبب هذه الصعوبة .

وهنا ألحص ما سبق من بحث هذه النقطة فيـما يلى : إن الفلسفة صعبة للأسباب الآتية :

١ - لأن مجال البحث ومادة الدراسة غامضة .

٢ - لأن الفلاسفة الذين يكتبون عنها لا يتوخون الوضوح والسلامة في التعبير .

٣ - لأن العامل الشخصى الذي يدخل في جميع الكتابات الفلسفية
 والتأكسيد الفلسفي يجعل من الصعب أن يميز المرء العبارات التي

تعطى معــلومات عن الكون وتلك التى تعطى مـعلومات عن عــفلية الفيلسوف .

٤ - لأن العامل الشخصى الذى يدخل فى اتجاه وميل القارىء الذى يتقدما للفلسفة - لا كما يتقدم لمعادلة جبرية يجب أن تكون إما صورابًا أو خطأ - بـل باعتبارها صورة للكون الذى قد تكونت عنه لدى القارىء استعدادات معينة فإذا جاءت الفلسفة لتقول إن هذا الكون به عنصر الحياة أو أنه عديم الحياة أو أنه منسق أو فوضى ، وجدنا القارىء يقبل الفكرة أو يرفضها لا لاكتمال الفكرة أو لقصورها عن وصف الصورة الفعلية - بل لتدخل عوامل عديدة منها الاستعداد الشخصى والحالة المزاجية وآمال المرء ورغباته .

تنوع الفلسفة :

يمكن أن نستتج مما سبق أن هناك فلسفات عديدة كل منها تختلف عن الاخرى في طبيعتها ، بعضها يعالج الكون بأكمله وآخر يحدد البحث في دائرة تشمل عدداً مسحدوداً من المشاكل كطبيعة إصدار الاحكام. كأن يحاول الإجابة على أسئلة خاصة بطبيعة العمليات العقلية المتضمنة في حالة ما إذا حكمنا حكماً خاطئًا بأن المطر مثلاً سيسقط غداً ، كما يحاول أن يوجه العمليات المنطقية التي يستلزمها إصدار الاحكام ، ثم ما هي طبيعة العلاقات التي يتضمنها قولنا مثلاً أن الوسادة تحت المنضدة إذ ما هو

المعنى الذى تحسمله كلمة «تحت» بالضبط، وما همى علاقتها بالسوسادة والمنضدة ؟ وهناك نوع ثان يبحث ماهية الإدراك، أهو شيء فبيزيقى يتحصر فى الحواس كرقعة من اللون أو فرقعة تصدر الصوت أو سطح جسم تحت الإصابع، أم تراه عملية تأخذ طريقها فى ذهن الفيلسوف.

وجديسر بالذكر هنا أيضا أن طريقة البحث الفلسفى لا تقل تنوعًا عسن مادة الفلسفة فبعض الابحساث المكتوبة بالطريقة الميتافيزيشية المعقسدة يبدو منها تسلسسل حقيقى استنتاجى لا تقف فى سبيله الإشدارات إلى حقائق الممارسة ، ومن أهم الامثلة على هذا النوع من البحث كتاب برادلى «المظهر والحقيقة» وفى عسمرنا الحاضر كتاب «الكسند» «المكان والزمان والقيارة الإلهية». ثم مولف «هوايتهد» «التقدم والحقيقة».

وقد بدأت هذه الطريقة في البحث تفقد أهميتها في السنوات الأخيرة، وهناك طريقة أخرى كانت تتبسعها معظم الفلسفات القديمة وعلى الأخص فلسفات الشرق وهي تتكون من أقوال تحسوى كثيسرًا من الحكمة والاقتضاب وتسمى في فلسفة الهندوس «السوترا» كما تحوى تعليقات على هذه الأقوال . أما الفلسفة الصينية فتأخذ صورة القصص والأساطير ذات المغزى الفلسفى ومن أمثالها «تادوتي كنج» وهي مليثة بالحكمة فضلاً عن أنها تبرز عيوب التعصب الفكرى . وهناك غير هذا نوع آخر من الفلسفة أصله أيضًا شرقى يزصم أصحابه أنه يفسر حكمة مختضية لا يكن أن

يحيط عنها اللئام إلا أولئك الذين أخضعوا أنفسهم لنظام معين في الحياة، ويذهبون من هذا إلى وضع دستور خلقى لغيرهم من الناس في ضوء هذه الحكمة التي دانت لهم وهي المعرفة التي تكشفت عن طبيعة الحقيقة.

ولقد بدأ أفلاطون بطريقة الحوار جاعلاً الشخصيات التى تأخذ دورها فى هذا الحوار تتحدث بطريقة تشبه تلك التى تحدث فى التمثيليات . ولا يغرب عن البال أن طريقة الحوار هذه لها فائدة كسبرى فى عرض الافكار الفلسفية ، فهنا تقوم إحدى الشخصيات بعرض نظرية معينة ثم تأتى أخرى لتقدم عدة اعتراضات توافق عليها شخصية ثالثة وتحللها وترفضها شخصية رابعة مع التحليل أيضاً ثم مع اشتراك الشخصية الأولى ، ثم شخصية الأمر بملخص للنقاش يقوم به واحد من المشتركين فيه .

أما فلسفة أرسطو فلم يصلنا منها أكثر مما كتبه تلاميذه على صورة مسلاحظات على محاضراته ، وبالحرغم من ذلك فسمن الممكن من بين الثغرات المتروكة هنا وهناك أن نستشف عددًا من الممانى . هذا وقد سبق القول فيما يختص بفلسفة العصور الوسطى أنها كتبت بفرض معين هو جعل نظرات أفلاطون أو أرسطو أو كليهما أو هما معًا تتمشى مع تعاليم المسيحية ، مما كانت نتيجته أن أصبحت الموضوعات التى تبحثها تبدو غريبة عن عصرنا الحاضر . هذا وقد كان لتقدم العلم أثره على الفلسفة ، بحيث لم يبدأ القرن السابع عشر حتى وجدنا الفلاسفة يكرسون جهودهم بحيث لم يبدأ القرن السابع عشر حتى وجدنا الفلاسفة يكرسون جهودهم في حل مشاكل الإدراك محاولين الإجابة على أسئلة مثل هذه ، ماذا

نلاحظ فعـلاً عن رؤيتنا مظاهر العـالم الحارجي ، ما هي نسبة الاشسياء الموجودة فعلاً فيما نعتقد أننا نراه ، وإذا جاء القرنان الثامن عشر والتاسع عشر وجدنا الفلسفة تنمو بشكل مطرد نحـو الغموض بحسيث إذا جئنا للقـرن العشـرين أصبح الموقف كـما بينا في بداية الفـصل الأول إذ نرى معظم الأبحاث الفلسفية مستعصية الفهم لقرائها حتى الأذكياء منهم .

الصفات التي يجب توافر ها في الفيلسوف الحق :

وأخيراً فإنى أرجو أن يكون قد وضح فى أذهاننا أن دارس الفلسفة لابد أن يتوافر له من الصفات ما يمكنه من أن يتابع هذه الدراسة بطريقة مجدية وأول هذه المستلزمات أن يكون ملماً بالسلغتين اللاتينية والسونانية ونلك لكنى يتسنى له أن يقرأ للفلاسفة القدماء ويفهم الإشارات اللاتينية واليونانية المبعثرة هنا وهناك في كتابات معظم الفلاسفة . يضاف إلى هذا وجوب معرفة شيء عن تاريخ المجتمعات الإنسانية . وخاصة إذا اقتضاه الأمر دراسة مشاكل الفلسفة السياسية والحق أن هذه الدراسة الاخيرة تلزمه إلى جانب ما تقدم إلماماً بالقانون فإذا تناولنا دارس الفلسفة الحلقية وجدنا أنه لابد أن يعرف الأنظمة والدساتير الخلقية إلى جانب تاريخ ما درج الناس على احترامه من القوانين والافكار الخلقية وهذه بدورها تحتاج لمعرفة الناس على احترامه من القوانين والافكار الخلقية وهذه بدورها تحتاج لمعرفة اللاهوت والانثروبولوجيا .

أما إذا اختار الطالب لدراسته ما وراء الطبيعة أو نظرية المعرفة فيحتاج

إلى معرفة بالعلم ليست بالقليلة ، إذ يجب على الأقل أن يكون ملمًا مالنظ يات الخاصة بالطبيعة الماديــة إلى جانب بعض البراهين التي يسوقها العلماء للتدليل على مكمونات المادة . ولعل أقرب العلوم من الدراسمات الفلسفية في اتجاهها هذا هي علم السطبيعة وعلم الحياة وعلم النفس. فالطبيعة أكشر العلوم تقدمًا ولقد وصلت إلى حبد أصبحت تنتقل سعه أبحاثها إلى ميدان الفلسفة نفسه . وليس غريبًا أن نرى اليوم كتبًا عديدة معاصرة في علم الطبيعة يجد مؤلفوها أنفسهم مضطرين لإنهائها بفقرتين أو ثلاث عن الفلسفة تزخر بعدد من الأخطاء التي وقع فسيها الفلاسفة في الماضي وناقشتها الأجيال التالية وأوضحت خطأها ، أما دراسة علم الحياة فضرورية نظرًا لكشرة الجدل الدائر حمول ما إذا كان من الممكن تفسير سلوك الكائنات الحية كله بقوانين مستمملة من علمي الطبيعة والكيمياء أو أن الأمر يحتاج إلى قبول مبادى، لا مادية تؤكد الغرضية عن بعض هذه الكائنات ، مبادىء ليست خاضعة للقوانين الآلية . وأسا علم النفس فيجب أن يلم به طالب الفلسفة إلى جانب قدر من الحساسية الأدبية إذا أمكن وشيء من الموسيقي والرسم . وعليه أيضًا أن يعرف منا قباله العظماء عن الحياة فيضلاً عن تقيديره للجيمال في بعض مظاهره في الكون، وذلك ليتسنى له أن يقدر دلالته ويفسر إلى حد ما هذه الظاهرة الغامضة التي نسميها النبوغ وتلك التي قد لا تقل عنها غموضًا ونعني بها الإلهام ، وهما ناحيتان عليه أن يسعى لربطهما بالهيكل العام للكون .

يتضح عما سبق أن من يهدف للبروز في ميدان الفلسفة هو ذلك الذي يجمع في ذهنه أموراً يستحيل جمعها ، فليس هناك شخص يأمل في الحصول على كل هذه المؤهلات ومع كل هذا فلابد من القول أن من الواجب ألا يتقدم أحد لعلاج مشكلات فلسفية إلا إذا تهيأ له قدر كاف من العلم . ولقد صادفت عدداً من طلبة الجامعة يتجهون اتجاماً خاطئًا إذ يتقدمون لدراسة الفلسفة دون أن يتهيأ لهم أي إلمام لا بالعلم ولا بالتاريخ كما أنهم جاهلون باللغة اللاتينية والأدب . فإذا وضحت أسامهم هذه الحقائق بدءوا في سن متاخرة يجاهدون لدراسة ما ينقصهم وهو أمر كان يجب أن يبدأ في مرحلة مبكرة . إن الفلسفة يجب أن تكون نهاية سلم التعليم لا واحدة من درجاته .

وأنى لأرجو ألا يميل القارى، للاعتقاد أنى عنيت بما سبق أنى أعتبر نفسى حاصلاً على المعرفة التى قدمتها فى السطور السابقة . إن معرفتى بالتاريخ قليلة وأقل منها إلمامى بالعلم ، فضلاً عن أنى لا أقرأ الشعر إلا نادراً لأنى أجده صعبًا عسيسر الفهم وأخيراً فإنى أقر أنى لم أدرس المنطق على الإطلاق . ولعل أهم من كل هذا أنى لست أدرك من الفلسفة إلا جانبًا واحداً هو الخاص بالفلسفة الأوروبية أما فلسفة الشرق فلست أعرف عنها إلا النذر اليسير . ولعل قصورى فى معسرفتها يتمثل إلى أقصى حد فيما يختص بالفلسفة الهندية بما فيها من عمق وغموض وحكمة تجاهد فى فيلم يختص بالفلسفة الهندية بما فيها من عمق وغموض وحكمة تجاهد فى

عليه هو الإلمام بالفلسفة اليونانية فسضلاً عن معرفتى على الأخص بفلسفتى أرسطو وأفلاطون .

أما فلسفة العصور الوسطى فهى تقريبًا مستعصية الحل بالنسبة إلى ، كما أشعر إزاء فلاسفة العصر الحديث الذيبن أجدنى فى معظم الأحوال تائهًا فى بحر من غوامضهم بحيث لا يمكننى أن أزعم لنفسى أن أفهمهم الفيهم الذي ينبغى أن يتوافر لعالم أو أستاذ فى الفلسفة . . وأخص بالذكر من الفلاسفة المحدثين كانت وهيجل اللذين أقر بأن من المستحيل تتبع ما كتبا . هذا فضلاً عن أنى لست حكمًا محايدًا فى هذا السبيل إذ أن ميولى تجعلنى أقف فى صف الفلاسفة الإنجليز .

الفصل الثالث الفلسفة الأخلاقية

الإتجاه الشائع نحو الالخلاق :

إن الإنجاه الشائع نحو العالم المألوف ينحو نحو إنكار أية حقيقة عدا الحقائق الحسية ؛ أى الأشياء التي نراها أو نلمسها أو نسمعها أو نشمها أو نسموة من صور أو نتدوقها . وبمعنى آخر نميل إلى إنكار وجود أية صورة من صور الحقيقة لا سبيل إلى بحثها أو إخضاعها لقوانين العلم . وهناك في مجال السلوك الإنساني حالة مماثلة لهذه ، إذ أن الاتجاه الشائع في هذا الميدان هو إنكار وجود أى شيء في العالم النفسي كحقيقة ما عدا تلك المجموعة من الانف عالات ، والرغبات والدواقع والأصال والاقتكار التي يتكون من مجموعها تيار الشعور. ونتيجة لهذا الاعتقاد الشائع نجد معظم الناس ينكرون أن هناك أي دافع للسلوك سوى ما توجى به رغباتنا ، ودوافعنا . ينكرون أن هناك أي دافع للسلوك سوى ما توجى به رغباتنا ، ودوافعنا . فإذا وجد هؤلاء الناس ، الذين يعتنقون ما أسميناه «الاتجاه الشائع» أنفسهم في حقيقة لا سبيل إلى إنكارها ، وهي الالتزامات الخلقية التي

تفرض نفسها عليهم بكل هو أوضع ما يكون في هذه الجسملة المألوفة ، أريد أن أفعل هذا ولكن ينبغي أن أفعل ذلك ، والتي تنجيح في جعلنا نقوم بعمل شيء بالرغم من الرغبة الواضحة في عمل آخر وفي هذه الحالة يبحث هؤلاء الناس عن مخرج كأن يفسروا هذا الضغط الخلقي المتمثل في لفظ «ينبغي» بأنه تبرير لرغبات مقنعة أو مخاوف مختفية .

وما يدعونى إلى القول بأن هذا الرأى الشائع فيما يختص بالإخلاق يشبه ذلك الذى يقول به معظم الناس فيما يختص بوجود الأشياء والحقائق الميتافيزيقية هو أن كلا الرأين يميل إلى إنكار وجود قيم في هذا الكون لها كيان ووجود مستقل عنا ويمكن أن يعتبرها الشعور الإنساني أهدامًا أو نهايات السلوك الإنساني وأمانيه ، أو بمعنى آخر يعتبرها مثلاً عليًا . وكما يحدث في عالم ما وراء الطبيعة إذ نجد أن هذا الاتجاء الشائع يجعل الكون ينكمش فيصبح مجرد ما يستوعبه ميدان العلوم ، نرى أيضًا أنه في عالم الاخلاق تنكمش النفس الإنسانية نتيجة للاخمة بهذا الاتجاء الشائع بحيث يستوعبها علم النفس . فإذا كان صحيحًا ما يراء هذا الاتجاء أن في إمكان علم الطبيعة وعلم النفس - على شريطة أن يتسع مجالها اتساعًا كافيًا - أن يذكرا لنا كل ما يجدر بنا أن نعرف عن الكون مادام ليس هناك ، تشيًا مع هذا الرأى ، أية صور للحقيقة أو ميادين للكائنات عدا اللى التي يستكشفها علماء الطبيعة وعلماء النفس .

وسأحياول في هذا الفصل أن أبين قيصور التنفسيسر الحسى لحيقائق

الحبرات الإنسانية في حالم الاخلاق وسأخرج من هذا إلى أنه لابد أن هنك منه النفس في عالم هناك مظهرًا من الحقيقة والوجود غير ما يقول به علماء النفس في عالم الانكار والرغبات والانفعالات وهذا المظهر موجود في ميدان الاخلاق تمامًا كوجود مظهر من منظاهر الحقيقة والوجود غير ذلك الذي يقول به علماء الطبيعة في ميدان المادة والفراغ .

ولكن قبل أن أفعل هذا سنتأمل ببعـض التفصيل بعض النتائج التى . لابد أن نتورط فـيها إذا اقــتصرنا عــلى تحليل الحقائق التى يتــناولها علم الاخلاق تحليلاً ماديًا وهو ما أسميناه الاتجاه الشائع .

(١) النظريات الذاتية والطبيعية في الا'خلاق

النظرية الموضوعية في الأخلاق :

عندما أقول «هذا صواب» أو «هذا حسن» فالمفروض هنا أنى أصور أحكامًا عن طبيعة هذا الشيء مؤكدًا بالنسبة إليه صفة الصواب ، تمامًا كما يحدث عندما أقول «هذا الصندوق أحمر ، فهنا أيضًا المفروض أنى الصق صفة الأحمرار بالصندوق. وينتج من هذا وهو الرأى الشائع – إذ اعتبرت أن لهذا الشيء صفة الصواب بينما هو غير صائب ، أو العكس إذا فاتني إعتبار هذا الشيء صفة ما بينما له هذه الصفة ، في هذه الحالة وتلك اعتبر مخطعًا عندما أعتبر أن مجموع ثلاثة واثنين هو سبعة

أو أن درجة حرارة الغرفة ٧٠ بينما هي في الترمومتر ١٧ أو أن موعد قيام القطار السابعة وخمسين دقيقة بيما الموعد الفعلى السابعة وخمسة وأربعين دقيقة . وتنتج أيضًا من هذا الرأى الذي أسميته الرأى الشائع أن بعض الناس - وأعنى بهم أولئك الذين تقل أخطاؤهم عن غيرهم عادة في هذه النواحي - يعتبرون ذوى حساسية خلقية مرهفة بمعنى أن لديهم قلرة على التمييز تمينهم على اكتشاف وجود صفات خلقية عندما تكون هذه الصفات؛ في الحقيقة مروجودة ومثل هذا النوع من النظريات الخلقية يسمى دموضوجيًا الأنه يؤكد أن هناك شيئًا أو نظامًا أو شخصية للإنسان أو دمستور خلقيًا ، أو عمارً معينًا له صفات خلقية كل هذه قائمة بذاتها أو مستقلة بحيث تكون تتبجة هذه الاعتبارات أن هناك أحكامًا خلقية صائبة مستقلة بحيث تكون تتبجة هذه الاعتبارات ان هناك أحكامًا خلقية صائبة أي أحكامًا خلقية مائبة

النظريات الذاتية وما تؤكده:

أما النظريات اللاتية في الأنصلاق فإنها لا تقبل هذا الرأى ودعنا نسمى الشخص الذي يصدر أحكامًا خلقية الفاعل والشخصية أو الدستور الحقلقي الذي تشير إليه هذه الأحكام الخلقية المفعول . إن القائلين بالنظرية اللاتية يرون أن الأحكام الحلقية لا تشير إلى المفعول الذي قد يظن أنها تشير إليه ولكنها في الحقيقة تشير إلى الفاعل نفسه ، باعتبارها أحكامًا أثناءها أو في نهايتها يشعر الفاعل بمشاعر معينة أو تتكون آراء معينة ، ومن هنا يسرجم هؤلاء الناس جملة هذا العمل صدواب إلى أني أشعر

بانفعال الاستحسان قياساً على هذا العمل ويخرجون من هذا إلى أن الأسباب التي من أجلها أشعر بهذا الانفعال هي اعتبقادي أن هذا السعى سوف يوصلني إلى غايتي أو أني سوف أجنى من ورائه فائدة ، ونخرج من هذا إلى أنه إذا كانت هذه النظريات صحيحة كان هذا العمل الذي نحن بصدده غير ذي صفة خلقية قائبة بذاتها وإنما يسقط عليه الفاعل صفة لا يملكها في الحقيقة لأنه يشير الشعور بالاستحسان لدي . ومن هنا إيضاً ينتج ما يلى :

أ - لا يمكن أن يكون هناك خسلاف في وجهات النظر فيها يختص بالأمور والموضوعات الخلقية ، ذلك لأنه إن قلت هذا صواب بينما قلت أنت هذا خطأ ، فنحن في هذه الحالة لا نصدر حكمين خلقين متناقضين عن العمل الواحد أحدهما صائب والآخر خاطىء بل أن كلاً منا يصدر حكمًا عن شيء يختلف عن ذلك الذي يتحدث عنه الأخر ، فأنا أؤكد أن الانفعال المثار لديً انفعال الاستحسان ، بينما تؤكد أنت أنه شعور بالاستهجان . وإذن فإذا استبعدنا نية الكذب في حالة كل منا فلابد من القول أن حكمينا ولو أنهما يبدوان متناقضين ليسا في الحقيقة كذلك بل من الجائز أن يكون كل منهما صحيحًا .

ب - من الخطأ القول بأن هناك حساسية خلقية مرهفة أو أحكامًا خلقية
 صائبة ذلك أن الحكم الخلقي ليس أكثر من محرد الشاكيد بأن

مشاعــرنا وآراءنا فيما يختص بشــىء ما هى كـذا وكذا وإذن فالاعتبار الوحيد الذى يمكن أن يقال فيه أن ما يسمى حكما خلقياً أصح من آخر هو ذلك الذى فيه يمكن أن يكون أقوى ملاحظة لمشاعره عن ب .

ومشل هذه النظريات تسمى أيضاً «بالنظريات» وهي طبيعية الأنها تعتمد على الزعم بأن الحياة الطبيعية التي تعتبر عقولنا بما فيها من إنفعالات ورغبات وغير ذلك جزء منها هي الحياة الوحيدة وأنه ليس ضروريًا أثناء شرح الخبرة الخلقية أن نتناول أية صورة من صور الحقيقة عدا المعالم الطبيعي . والحق أن هذا هو الرأى الذي يميل معظم الناس المعتنقين للرأى المادى الشائع إلى الأخذ به عندما يواجهون الأبحاث الفلسفية الخلقية للمرة الأولى ، ولو أنه ليس الرأى الذي يعتنقونه عادة عندما يتقدمون لإصدار أحكام خلقية عن أحداث الحياة اليومية .

الاّصول النفسية للانفعالات الاّخلاقية :

لقد حاولت حتى الآن أن أشرح النظريات اللاتية أو الطبيعية وسأبدأ الآن في بحث الأسس التي تقوم عليها هذه النظريات . ولعل من الأصوب هنا أن نتأمل بشيء من الإسهاب الأسباب التي تؤدى بالمرء إلى الشعور بالاستحسان أو الاستهجان . وهي مشاعر قد يمكن أن ينقسم إليها ما يبدو أحكامًا خلقية عن صواب أو خطأ الاعمال أو الناس أو

الهيئات إلى غير ذلك ؛ وبمعنى آخر قد يستطاع شرح هذه المشاعر بالنظر إلى أصولها ولنفرض أن هناك عملاً أو تصرفًا معينًا وجدت في حالتي . وبعد خبسرة طويلة أنه يوصلنى إلى نتائج سعيدة كأن يجعلني مرتاحًا أو عظيمًا أو قويًا أو شهيرًا أو غنيًا ، أو قد انتهى بمتسعة حسية . اننى نتيجة لكل هذه العوامل أجيد هذا التصرف أو أسميه تصرفًا حسنًا .

هذه إذن الأسس التى تقوم عليها هذه النظرية ولو أن من الطبيعى أنه اثناء تنفيذها وتقدمها من مرحلة لأخرى تزداد تعقيداً كما يزداد اقتاع المرا بصحتها . فمثلاً يمكننا أن نقول أن هذا التصرف قلد مارسه أجدادنا ومنا طويلاً ووجدوه مفيداً أو مجدياً ، وأنه لهذا السبب اكتسب هذا العمل وما يماثله استحسان من سبقونا لمدة قرون ، وأنه نتيجة لهلذا يولد الفرد منا ولديه هذا الاستعداد المتوارث ، ثم يأتى على النفس ليلصق به لفظ غريزة التحبيذ هذا الاستعداد المتوارث ، ثم يأتى على النفس ليلصق به لفظ غريزة التحبيذ هذا التصوف دون تفكير فيه ودون أن يشعر المراح حتى بالأسباب التي أدت أصلاً إلى الشعور وبالاستحسان . وبهذه الطريقة يحلل القائلون بالنظرية اللماتية الحاسة الخلقية ، أو هذه القدرة التي تسمى عادة بالضمير، بالنظرية اللماتية الحاسة الخلقية ، أو هذه القدرة التي تسمى عادة بالضمير، والتي تتردد كثيراً عند مناقشة الأعمال والأحكام الخلقية . فإذا اعتبرنا هذه التفسيرات صحيحة فمن الواضح أنها تنطبق على مشاعر الاستحسان بل قد تنطبق على الأولى بشكل أوضح من انطباقها على مشاعر الاستحسان ، وذلك لأن الضمير بشكل أوضح من انطباقها على مشاعر الاستحسان ، وذلك لأن الضمير بشكل أوضح من انطباقها على مشاعر الاستحسان ، وذلك لأن الضمير يزر كقوة أساسية في عدم التحبيد . فمثلاً قد يثور ضميرى ثورة جامحة يبرز كقوة أساسية في عدم التحبيد . فمثلاً قد يثور ضميرى ثورة جامحة

ضد الاجتماع الجنسى من شقيق لشقيقته ، وإذا قمت بهذا العمل أو شعرت بإغراء يدفعنى إليه آهاننى من الشعور باللنب والندم . فإذا سئلت عن السبب فى الشعور باللنب وجدت أن من الصعب، أن أجيب إجابة منطقية مقنعة ، ذلك لأنه ليس هناك شىء مؤلم أو كرية أو إجرامى من أن يجتمع شخص بشقيقته اجتماعًا جنسيًا ، كما أنه ليس هناك ، كما أثبت علم الحياة أخيرًا - أى نتائج محطمة للنتائج من الوجهة البيولوجية.

ولكن النظرية التى نحن بصلدها لا تجد صعوبة كبيرة فى الإجابة على هذه المشكلة ، فهى تبدأ ببحث المجتمعات القليمة وتؤكد أنها كانت مليئة بالقيود والتقاليد الراسخة ؛ وآحد هذه التقاليد يتصل بالاجتماع الجنسى بافراد القبيلة الاقريين إليه ، لماذا ؟ هناك أسباب عديدة يمكن إطاءها ، فمثلاً النزواج من أفراد من غير القبيلة قد يحوجد لدى الشباب من الذكور ميولاً اعتدائية حربية إذ يجد هؤلاء أنفسهم مسوقين للبحث عن زوجات من الخارج ، وفى نفس الوقت ينتج عن هذا التصرف الاحتفاظ بفائض من الاناث لإمتاع حكام القبيلة من الشيوخ وهناك رأى آخر يقول إن هناك تقليداً يمنع زواج الذكور والإناث الذين تربطهم بسعضهم صلات القرابة الوثيقة جداً ، ويعتمد فى تبريره على أن مثل هذا الزواج يزيد من حدة التوتر فى داخل القبيلة إذ أنه يشمجع على إيجاد فرص للغيرة والنزاع جين أفراد القبيلة الواحدة ، كما يضيف إلى الدوافع التي تجيش فى صدور

الشباب لمناقشة سلطة شيوخها(۱). ويبدو أن معظم المساقشين لهذا الرأى يتفقون بوجه عام ، على أن هذا التقليد المنحى نسيجة للتقاليد وليس تعبيرا عن غريزة ، كما يضاف إلى هذا أنه ليس هناك أدلة واضحة على أن مثل هذا الزواج – على الاقل إذا نظرنا إليه على مدى فترة قصيرة – يؤدى إلى ضعف النتائج من الوجهة البيولوجية .

وليس معنى هذا بطبيعة الحال أن القبائل الهمجية تناقش الرأى بهذا المنطق ، بل كل ما يحدث هو أنه إن صحت هذه النظريات التي أخذتها من عدد من الكتاب فإن تلك القبائل التي لم تكن فيها قيود على عمارسة رواج الأشقاء بشقيقاتهم كانت تنمو نحو الضعف نتيجة للحروب الأهلية أو التأخر البيولوجي على مدى طويل ، كما انتهى الحال بهذه القبائل إلى الانقراض بينما يعمل عبدأ «البيقاء للأصلح» في حالة تلك القبائل التي وضعت قيوداً مانعة لزواج الأقارب فإذا بها تكثر عدداً أو تزداد قوة . ومهما كانت الأسباب التي أدت إلى هذا المنع في القديم - ولنا أن نتأكد ومهما كانت السباب التي أدت إلى هذا المنع في القديم - ولنا أن نتأكد إنها كانت أسبابا ذات صيغة نفعية وجيهة - فالحقيقة التي لا سبيل إلى إنكارها أن هذا المنع ، واستمراره لمدة قيرون ، نتجت عنه غيرية فطرية تتمثل في الأشمتزاز الذي تحسه في الوقت الحاضر السيلالة المتحضرة تتمثل في الأشمتزاز الذي تحسه في الوقت الحاضر السيلالة المتحضرة للقبائل الهمجية التي منعته ، وهي غريرة متأصلة في جلور الشعور باللنب .

 ⁽١) هذه الأراء المشوقة وغيرها مأخوذة من كتاب «الأصسول الاجتماعية والقانون البدائي»
 تأليف «أتكنسون»

ولقد وسع علماء التمحليل النفسي بطبيعة الحمال في مجال هذا النوع التفسير توسيعًا كبيرًا . بتتبع أصول الشعور بالذنب إلى الآثار المختلفة في النفس اللاشعورية عن الأحداث المنسية في الطفولة المبكرة أو حتى كما في بعض النظريات المتطوفة ، في حيالة الجنين قبل الولادة . أن هذا الفصل ليس مجال مناقشة عقدة أوديب ، أو العلاقات التي تربط الذات العليا بالذات والذات الدنيا أو غيرها من الأبحاث الستى تزخر بها كتب التحلما. النفسي . ولكن يكفي أن نشير إلى علاقة الموضوعات بطرق التفكير التي يتبعها القائلون بالنظرية الذاتية وهي أنه إن صحت هذه الأفكار والأبحاث فهي تنحو نحو تفسيس ما يبدو مشاعب خلقية كالذنب والنبدم حتى عدم الاستحسان الذي يبدو أنه نتيجة تدخل الضمير باعتبارها ناتجة عن أحداث قىديمة لا خلقية ، ذكراها تبعث الألم ، وقلد كتبت هذه المشاعسر في اللاشعبورية ولكنها تجد تعبيرًا عنها في البوقت الحاضر بصور شبعورية ونظن نحن خطأ أنها أحكام خلقية فعلية . وهكذا أظن مـثلاً أن هناك أساسًا خلقيًا مسالعًا في الاستهمجان لمرأى صبغار الشيباب من الجنسين يقبلون بعضهم بعضًا في المرات السفلية والانفاق في لندن ، وأقول أن هذه الأشياء ينبغي عليهم ألا يضعلوا هذا ربما وهناك أورد أمثلة لآراء التحليل النفسي دون أعـززها - كان هذا نتيجة لمواقف غيـر لائقة حدثت وأنا طفل في الثالثة من عمري من مربية استبد بها الفضول .

الاصول الاجتماعية والاقتصادية للمشاعر الخلقية :

وقد نتجه ببحثنا وجهة أخرى بإعطاء أهمية أكثر لـتأثير المجتمع . لنفرض أن هناك مجمـوعة قبلية رحالة معرضة على الدوام لغــزو جيرانها الأقوياء ، ولنتساءل أي الصفات ينبغي توافرها في أعضاء هذه المجموعة لتضمن لها السقاء ، إن من هذه الصفات بطبيعة الحال الشجاعة والولا. بين الرجال للدِفاع عن القبيلة ، والإخلاص والطهارة عند النساء للاحتفاظ بعدد أفراد القبيلة ، ذلك لأن أقوى ضمان لإنتاج الأطفال ليس هو وجود امرأة إزاء عـدد من الرجـال بل وجود المرأة والرجل على السـواء . ومن الطبيعي أن تجد هذه الصفات تشجيعها بينما تعاقب الصفات المضادة بالتأنيب والجلد ، بل والموت في الحالات المتطرفة ، بما ينتج عنه أننا بعد مرور قرون على هذه المعيشة القبلية نكرم الأبطال ونمنحهم الأوسمة ، كما نعجب بروح الزمالة القديمة التي تظل في نفوس أبناء المدرسة بعد تركهم لهما بسنوات عمديدة ، ونقمدر كيف يدفعهم هذا الولاء إلى الاندمماج والتضامن دون مناقشة إذا اقتضت تقاليد أو مصالح هذه البيئة المعجلة التي كانوا ينتمون إليها يومًا هذا التضامن أو إذا حل بهما خطر ينذر بالقضاء عليهـا ويتضح من كل هذا أن اتجاه التـفكير واحد ، إذ اجدني أحــبذ او أعارض الآن دون أن أعرف لماذا أفعل هذا – مظاهر من السلوك أو صفات للشحصية سبق أن حبلها أو عارضها المجتمع القديم الذي نشأت فيه ، لأن هذه المظاهر والصـفـات قد أدت إلـى سلامـة أو تحطيم أركــان هذه الجماعة .

وهذا يؤكد من ناحية أخسرى النظام الطبقى للمجتمع فحميع المجتمعـات التي وجدت اعتمدت في تكوينها وحيـاتها على حكم الأغلبية بواسطة الأقلية التي استغلت قوتها لجعل المحكومين يشتغلون لمصلحتها . ومن هنا كانت حياة معظم السناس اللين وجدوا حتى الآن يتسمثل فيسها الضعف والبؤس والخضوع . فلقد قضى الإنسان حتى الآن حياته إما عبدًا أو أجيرًا أو كمًّا هو الآن عبد يتناول أجرًا أســبوعيًا ، قضاها وهو يجاهد لملء بطون سادته الكسالي بالطعام أو حشو جبيبوهم بالمال . أو قد جاهد هو وغيره ليقدم إليهم هذه الحاجيسات في صورة جنود ومصاربين يقاتل بعضهم بعضًا ليقدم لهؤلاء السادة المادة الخام التي يغذون بها أطماعهم للمجد والسيطرة والقوة ، ترى ماذا كــان يدفع الأغلبية لتحمل هذه المعاملة حتى اليوم ؟ هناك عامل القوة بطبسيعة الحال ، ولكن القوة ليست هي كل شيء ، بل هناك المشاعر الخلقية التي عبـئت منذ القديم لتعزز مركز القوة فتجعلها حـقًا . وتضع أصول التربية وسياستهـا ، وتعد مستويات الرأى العام ومنها ما هو صواب أو خطأ فتجعلها تعمل في مصلحتها . والنتيجة المنطقية لكل هذا هو أنه بخضوع الأغلبية للقوانين وقبولها للمستويات الموضوعية تعزز سلطة الأقلية الحاكمة وإذن فآراؤنا الخلقية هي نستيجة قوة حكامنا ، ونحن إذا نتحمس لتلك المشاعر الخلقية ونعتنق هذه المستويات التي نقيم على أسسها الأعمال ، نضيف بطريقة آلية لا للصالح العام أي صالح الجماعة بل الطبقة الحاكمة من الجماعة . ولقد ظهر هذا الاتجاه في التفكير لأول مرة على لسان تراسيماكس في الجيزء الأول من كتباب

جمهورية أفلاطون ، حيث يحرف العدالة وهو يحنى الخلق الاجتماعى بكونها ، مصلحة الأقدى . ويأتى ليتين في العصر الحديث ليعرض بالدين بنفس الطريقة فيدعوه (أفيون الجماهير) والحق أن فلسفة الماركسية كلها تحتضن وتوسع هذه النظرة إلى الأخلاق . فهى تقر أنه لينس هناك شيء يدعى صواب مطلق أو خطأ مطلق . وكل ما هنالك هو مجموعة من القواعد والدساتير والأحكام والعواطف والتقريم التي تعكس مطالب ومصالح تلك الطبقة المسيطرة من المجتمع ، وإذن فالعدالة ليست في الحق عدالة مطلقة بل عدالة بورجوارية ، وأخلاق بورجوارية ، وهناك أيضاً أو على الأصح سيكون هناك عدالة للجماهير وأخلاق للجماهير .

ولعل أبرز الأسئلة على تعصب الأخلاق البورجوازية هي القوانين التي شرعت لحماية المستلكات الخاصة . لماذا يحدثنا التماريخ عن جلد الفلاحين الذين كانوا يتخطون أسوار مزارع السادة لسرقة أرنب أو غزال ؟ لماذا نقرأ عن عقوبة العامل الذي يسرق خروفًا ليطعم صغاره الجائعين هي النفي عملى الحياة ؟ لماذا نرى حستى اليوم أن من يضرب زوجته ضربًا مبرحًا يسخنها بالجراح يعاقب عقبابًا أخف من ذلك الذي يصطاد سمكًا خلسة من نهرًا اسكتلندى ؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة تتمشل في قوة العواطف المرتبطة بالملكية . إن البورجوازية تعتمد اعتمادًا كليًا على احترام الملكية ، وإذن فكل ما يضيف إلى احترامها والاحتفاظ بها صواب ، وكل المهدد سلامتها خطأ ، بينما نجد أن نصير الشيوعية يعتبر في المجتمع ما يهدد سلامتها خطأ ، بينما نجد أن نصير الشيوعية يعتبر في المجتمع

البورجموازى شخصًا ثوريًا ذا آراء خمطرة على مسلام وتماسك المنزل ، والاسسرة والتقاليد والخلق والدين وكل ما هو مسام مقدس ويلخص برودون الاخسلاق التى تتجه إليها الشيوعية فى الجملة التالية «الملكية سرقة» .

ولكن ليس من الضرورى أن يكون المره ماركسيًا ليدك الأصول التي نبت منها معظم المشاعر الخلقية الحساسة وخاصة إذا نظرنا إليها في ضوه الاعتبارات النفعية من الوجهة الاقتصادية . فمثلاً لماذا يهتم النساء اهتمامًا خاصًا بالموضوعات الخلقية التي لها مساس بالجنس ؟ لماذا نرى النساء أكثر قسوة وصرامة على شقيقاتهن المخطئات عن الرجال على أشقائهم الاباحيين ؟ إن السبب في هذا هو أن الوسيلة الوحيدة أسام المرأة لتعول نفسها كانت والأزالت منذ قرون عديدة هي أن تبيع أو تعير حق استعمال جسدها للرجل . فيهي تستطيع أن تبيعه لرجل واصد طيلة الحياة - وهي وظيفة الزوجة - أو أن تعيره لعدد من الرجال لمدة قصيرة ، وهي وظيفة والفائة ومن هنا لو تأملنا حالة النساء منذ فيجر التاريخ لوجيانا أن للزوجة والفائلة كونتا خلال العصور المتلاحقة منا يمكن أن نسميه نوعين من نقابات أو اتحادات النساء ، وهما يتكتلان إزاء المرأة التي تشورط فتعطى مجائا ما لا تسمح بقية النساء بإعطائه إلا في مقابل الإعالة أو النفع مجائا ما لا تسمح بقية النساء بإعطائه إلا في مقابل الإعالة أو النفع المادي، وإذن فسلوك هذه المرأة يعتبر ضربة تهدد جدور الحياة الاقتصادية لكناة النساء .

وهنا نجد السبب أو الأصل في اهتمام النساء بالملكية ، ولكن الأصل يختلف كلية عسما هو الحال الآن ، فالنساء الفاضلات ، أو على الأصح النساء الفاضلات اللاتي أذكرهن في شبابي ، كن يصدمن فعلاً بالإباحية الجنسية . وهن في جهل تام بالأصول والأسباب التي تكمن وراء مشاعر الاشمئزاز .

ولقد بين ماركس فوق هذا إنه بالرغم من الاعتبارات الاقتصادية والنفعية التي هي أسس المشاعر الخلقية فهذه الأخيرة لها كبيان مستقل ، بمعنى أنها قمد تستمر في عملها حتى بعمد مرور حقبة طويلة من ظهور وارضاء الرغبات الاقتصادية والاجتماعية التي منها نشأت واشتقت وجودها وتدبيرها .

وهكذا نجد أن مبدأ الزواج من امرأة واحدة وهو - إذا صدنا إلى الاعتبار الذى نحن بصدده - يرجع أصلاً إلى الحاجة إلى زيادة النسل بالإضافة إلى أهيية تجنب المطافسات والمنازصات في داخل العائلة أو المجتمع بين المطالبين الكثيرين بالمرأة الجميلة أو المحبوبة وهذا الاعتبار يحتاج لتحقيقه إلى إبعاد أى ضرر يمكن أن يحدثه عدم التساوى العددى بين الجنسين . ولقد حدث بين الحربين الاخيرتين في انجلترا إن كانت مناك زيادة تقدر بمليونين من النساء عن الرجال ومع هذا فقد ظل مبدأ رواج المرأة الواحدة معمولاً به وظلت الحالات التي اخترق فيها هذا المبدأ تعتبر رسمياً انحطاء اجتماعية حتى ولو أنها في الحقيقة تزايدت عدداً

وأصبحت من الوجهة غير الرسمية أقل إثارة للنقد الشديد كما كان الحال في الماضى. فإذا اعتبرنا أن هذا التفسير الأصل طبيعة الأحكام الخلقية صحيحًا نتج عن هذا أنه إذا ظلت زيادة النساء عن الرجال قائمة كان لنا أن نتوقع تعديلاً للقوانين المتصلة بزواج المرأة الواحدة كما نتوقع أن يصحب هذا التمديل أو يعقبه تغير في المواطف والمشاعر الخلقية بحيث إذا تزوج أحد الأثرياء في أوروبا زوجتين فلن يسبب هذا جزعًا خلقيًا أكثر من ذلك الذي يحدث في بلاد الشرق التي تسمح بأكثر من زوجة .

ومن الجدير بالمذكر أن نلاحظ في الوقت الحالى أنه منذ أن أصبح عدد كبير من التساه مستقلاً من الوجهة الاقتصادية أصبح الطلاق أسهل وأكثر شيوعًا وأقل إثارة للنقد الاجتماعي من الآيام-التي كان النساء فيها معتمدات على أزواجهن اعتمادًا كليًا بينما نرى في ألمانيا أنه لحاجة الدولة للأطفال سدًا للنقص الذي أوجدته الحرب تصرف إعانات للأمهات غير المتزوجات بدلاً من أن تنجه إليهم ألعيون في اذدراء واستياء .

اسباب تعدد الاحكام الخلقية ،

يمكننا أن نخرج من كل هذه الامثلة بتسيجة عامة هى أن أحكامنا الحلقية لا صلة بينها دبين صفات الشيء الذي نتحدث عنه سواء أكان هذا الشيء شخصية أو الشيء شخصية رجل أو نوعًا من السلوك ، ذلك لأن الشخصية أو السلوك تبعًا لهذا الرأى الذي عرضناه ، ليس له صفات خلقية بل إن

الأحكام والمشاعر الخلقية لا تزيد عن كونها تبريرات للرغبات والحاجات أما المرتبطة بالشخص الذى ينتمى أما المرتبطة بالمجتمع الذى ينتمى إليه هذا الشخص . وإذن فهذه الأحكام لا تتناول طبيعة الشيء الذى نحكم عليه بل حالة الشخص الذى يقدم الرأى وليس لهذه الآراء ما يقطع بصحنها أكثر من اعتقاد صائد السمك من أن الأسماك من حيث كونها ذات دم بارد ، لا تهتم أو تتأثر إذا اخترق الشخص رقبتها .

وعلى هذا الأساس فقط يمكن أن يقال أن نفس ما يبدو أنه مجموعة متنافرة من الأحكام الإنسانية الخلقية ذلك لأنه إذا كان للشيء قس، صفة خلقية مستقلة عنا هي قه، فحمن الصعب تفسير الواقع من اختلاف الناس اختلافًا بينًا في آرائهم عما إذا كانت قه، موجودة في قس، أم غير موجودة وبلاثل يصعب تفسير ما يحدث من إطلاق نفس الصفة الخلقية اهدا على عدد كبير من الشخصيات والأعمال التي تختلف عن بعضها اختلافًا بينًا في آرائها عما إذا كانت قهد، موجودة في شيء أم غير موجودة وبالمثل يصعب تفسير ما يحدث من إطلاق نفس الصفة الخلقية قهدا على وبالمثل يصعب تفسير ما يحدث من إطلاق نفس الصفة الخلقية قهدا على ويختلف أصحاب الرأى هنا حسب السن والزمان والمكان الذي عاشوا فيه والطبقة التي ولدوا فيها ، وبذا نرى الشخص الذي ولد في انجلترا في عام والطبقة التي ولدوا فيها ، وبذا نرى الشخص الذي ولد في انجلترا في عام ابن الله وأنه ينبغي أن يتزوج الإنسان مرة واحدة وأن المجهود الفردي حق

للفرد وأن الملكية شيء منقدس والشعب الألماني شرير بينما المسلم يعتقد أن هناك آلها واحداً وأن محمداً هو نبيه وأن من حتى الإنسان أن يتزوج أكثر من امرأة ما دام في إمكانه أن يعولهم فإذا تأملنا شخصاً ولد في موسكو وجدنما أنه يعتقد أن المجهود الفردي خطأ والملكية ضد الشعور الاجتماعي وأن الألمان الذين كانوا مقبولين نسبياً في عام ١٩٤٠ أصبحوا أشراراً في ١٩٤١ . ولدينا في هذا الصدد ما كتبه كانون راشدال وهو حجة في الفلسفة الخلقية .

اليست هناك رذيلة واحدة أو جرم واحد على وجه التقريب (تبعًا لمستوياتنا الخلقية) لم تكن يومًا واجبًا دينيًا أو ضرورة خلقية حميدة فالسرقة كانت تعتبر فضيلة بالنسبة للأسبرطى الشاب وبين القبيلة الهندية المدعوة توجو ، كما كانت القرصنة في القديم أى السرقة والقسل عملاً شريفًا يدعو للاحترام ، وبالمثل نجد أن الاضهاد الديني بالنسبة للمسيحيين في العصور الوسطى كان أسمى الواجبات إلى غير ذلك؟ .

والآن أى تفسير لهمله الاختلافات أدنى للمعقول من ذلك الذى يرجع بها إلى الحاجات المختلفة والظروف الاجتماعية المسئولة عن فروق الاحكام والتقييم ؟ أننا فى مثل هذه الحالات لا نتحدث عن الشىء باعتبار أن له صفة هـ بل أن ما يحدث هنا هو أن الفاعل ص لديه رغبة معينة أو حد قد ورث تقليداً معيناً أو هو شغوف إلى كسب فائدة معينة وبما أن الحاجة أو الرغبة أو التقليد أو الفائدة تختلف فإن الاحكام الحلقية التى تبرر هذه المطالب تختلف بدورها .

النظريات الذاتية التي تتمشى مع الزمن:

هناك عامل مشترك موجود فى هذه الفروض العديدة ، وهنا نجد الرأى الذى عرضناه الآن يشبه الاتجاه الشائع أو التحليل العلمى للعالم المألوف ، بمعنى أنه ينكر وجود أى مظهر من مظاهر الحقيقة غير الطبيعية فإذا اتجه إلى شرح مظاهر الحياة الطبيعية لجأ إلى تفسيسرها على أساس الطبيعية .

ولست أعنى بطبيعة الحال أن جسميع الناس العادين المهذبين ينكرون أن هناك صفات خلقية أو أن أن أن ها قبعة رديثة وأن ألب شخص مهذب أو أن تصرفًا معينًا هو واجبنا وينبغى عمله مهما كانت النتائج بل أن الأمر على العكس من هذا ، فخبره معظم الناس تتضمن بدون شك ما يبدو أمامهم عناصر خلقية ولابد أنهم يشعرون بإنزعاج فعلى لو طلب إليهم أن يقبلوا التفسير الذى أشرت إليه والذى يعيد هذه العناصر الخلقية إلى أصولها غير الخلقية . ولكن هؤلاء الناس لم يعتادوا تحليل خبراتهم بل هم يقنعون بقبولها كما هى دون بحث أى يقنعون بقيمتها الظاهرية .

إن ما أعنيه هنا هو أن مذهب الطبيعية والذاتية هو نتاج بيئة عصرنا الحالى ، هذه البيئة التى كان للعسمل النصيب الأكبر في تكوينها ومن هنا نجد معظم الناس عند تفكيرهم في هذه الأمور للمرة الأولى يميلون للاخذ بالتفسيرين الطبيعى والذاتى اللذين سقنا عليها أمثلة ، وكلاهما تفسير

يؤكد أن ما اسميت القيمة الظاهرية للخبرة الخلقية أمر مضلل وبهاه المناسبة يلاحظ أن من الغريب أن التفسيسر المقابل للعالم الخارجي من وجهة النظر المثالية لا يقبل بينما يوافق الناس دائمًا على الذاتية الخلقية ويتضح معنى هذا إذا لاحظنا أن مذهب الذاتية الخلقية في قبولسه هذا حسن يعنى أنه يشير لدى شعورًا بالتحبيذ والرضى بينما مذهب المثالية الذاتية إذ يقول هذا الشيء أحمر إنما يعنى أنه يثير إحساسًا باللون الاحمر لدى .

وأن كثيرين عمن بـدوا دراسة الفلسفة لا يتجاوزون هذا التفسير بل يقنعون به طيلة حياتهم ، وأنه يشترك مع التفسير الشائع والتفسير العلمى للعالم الحسى في اعتباره أنه ليس هناك أى صورة من صور الحقيقة عدا هذه الصورة الحسية المالوقة عن العالم الحسى. وكما يكتنفى العالم بعالم هو عبارة عن مادة دائمة الحركة نجد أن علم الأخلاق الذاتي يكتفى بدوره بعالم هو عبارة عما يتمثل في الشعور الإنساني الذي لا يحوى سوى مجموعة من الرغبات والدوافع والاحداث التي يسجلها علماء التحليل النفسى . وواضح أن الأول - العلم - يرفض الاخد بوجود حقيقة غير مادية تفسر مظاهر علم المادة المنائمة الحركة والشاني يرفض الاخذ بنظام مادية تفسر مظاهر علم المادة النائمة الحركة والشاني يرفض الاخذ بنظام مادية تفسر مظاهر علم المادة النائمة الحركة والشاني يرفض الاخذ بنظام مادية تفسر مظاهر علم المادة المنائمة الحركة والشاني يرفض الاخذ بنظام المادة تعلى الاحكام الحلقية ولنا هنا أن نتساءل ما

٢ - النظريات الموضوعية في الاتخلاق:

(١) نقد النظريات الذاتية والطبيعية :

سأتخذ هنا خمسًا من الآراء التي تتجه إلى نقد الرأى الذي سقناه في الجزء السابق . وسأتوخى الاقتضاب لضيق المكان .

١ - مقارنة بين ما هو صواب وما يظن أنه صواب :

إن أخذ فكرة تعدد الأحكام والآراء الخلقية دليلاً يعزر الرأى السابق عرضه لا يكفى كدليل فعلى . وكل ما يمكن أن يثبت هو أن آراء الناس عن الصواب والخطأ تختلف اختلاقاً بينًا وأن هذه الآراء تتأثر بجميع عن الصواب والخطأ نفسهما ذاتين بمعنى أنهما اقتصادية ولكنه لا يشبت أن الصواب والخطأ نفسيهما ذاتين بمعنى أنهما يتأثران أو يتحددان بواسطة هذه الاعتبارات . ولعل الانسب هنا أن أعطى يتأثران أو يتحددان بواسطة هذه الاعتبارات . ولعل الانسب هنا أن أعطى مثالاً للقياس يمكن أن يوضح النقطة التي نحن بصددها لنتصور أن هناك شخصين دخلا الغرقة منذ برهة وجيزة ثم طلب إليهما أن يخمنا درجة شخصين دخلا الغرقة منذ برهة وجيزة ثم طلب إليهما أن يخمنا درجة والآخر في غرقة رجاجية درجة حرارتها مرتفعة واضح أنهما سيختلفان في تقدير درجة الحرارة . ولنقل أن الأول سيقدرها بـ ف٧ ° فهرنهيت والآخر بـ ٧٠ ° . هنا لابد من القول إن الظروف الذاتية الموجودة في جسمى المحكمين قد حددت التخمينات في الحالتين ، ولكنها لم تحدد درجة حرارة المحكمين قد حددت التخمينات في الحالتين ، ولكنها لم تحدد درجة حرارة المحكمين قد حددت التخمينات في الحالتين ، ولكنها لم تحدد درجة حرارة المحكمين قد حددت التخمينات في الخالين ، ولكنها لم تحدد درجة حرارة المحكمين قد حددت التخمينات في الحالتين ، ولكنها لم تحدد درجة حرارة المحكمين قد حددت التخمينات في الحالتين ، ولكنها لم تعدد درجة حرارة المحكمين قد حددت التحمينات في الحالتين ، ولكنها لم تعدد درجة حرارة

الغرفة . إن ما يرغب كلا الحكمين في تقيمه هو حالة خاصة سائلة في العالم الخارجي ومستقلة من تقويمه ولعل معظمنا يوافق على أنه مادام في الإمكان قياس درجة الحرارة بالترمومتر ، هناك اعتبار مصدد يمكن تقييم الحكم على أساسه بحيث يمكن القول مثلاً أن هذا الحكم يتمشى مع العيار ومن هنا نقرر أنه حكم موضوعي وصائب . بينما بالنسبة لحكم آخر لا يتمشى معه نقرر أنه حكم موضوعي وخاطيء كما يمكن أيضاً أن نقول أن أحد المحكمين أقرب إلى الحقيقة والصدق من الآخر .

وبنفس هذه الطريقة لابد من القول أن هذه الحقيقة الخاصة بالإنسان وهي أن الجنس البشرى اختلف منذ القديم على القطع بأن الأشياء صواب وانها خطأ هذه الحقيقة لا تعنى مطلقًا عدم وجود صواب موضوعي أو خطأ موضوعي في الأشياء التي يختلف رأى الناس بشأنها ، كما لا تعنى مطلقًا أن بعض هذه الآراء المختلفة قد لا تكون أقرب للصدق من غيرها . والفرق بين جانبي الحالة الجانب اللذى فيه نحكم على درجة الحرارة والجانب الذى فيه نحكم على درجة الحرارة أن نرجع إلى جهاز هو الترمومتر بمكننا بالإشارة إليه أن نحدد ما هي درجة الحرارة الفعلية الموضوعية وبذا نطلق على أحد الحكمين أنه أقرب إلى الصحة من الآخر بينما لا يوجد لدينا مقياس يمكن أن نقيس به الخلقية . ولكن عدم وجود طريقة تجملنا نشأكد من أى الحكمين الخلقين أقرب الخلقين أقرب الحقيقة لا يعنى أنه ليس هناك احقيقة القتربان منها كما لا يعنى أن أحدهما ليس أقرب للصدق من الآخر .

والحق أن هناك شبه اتفاق بين جميع السناس تقريبًا فسيما يسختص ببعض المبادىء الخلقية العامة كأن يقولوا أن الرقة والمعطف أفضل من القسوة والأمانة خيــر من الخداع وقول الصدق أحسن من الرياء ، ولو أن هناك فروقًا كبيرة في الرأي عند تطبيق هذه المباديء على حالات خاصة كما يلاحظ أيضًا أن التعاليم الخلقية التي عليها جميع الأديان الكبيرة منتشرة تتقارب بنسبة احتـواء هذه الأديان على الخبرات الروحية السامية . فإذا أخذنا على سبيل المثال الطقوس التبي تتبعمها ملة بدائية وجدناها تختلف اختلافًا كبيرًا عن تلك التي تـتبعها ملة أخرى ، ولكن إذا انتقلنا إلى أديان أرقى وجدنــا تعاليم بوذا ولاوتس فيما يخــتص بموضوع الشر تتفق على أن مقاومة الشر بالشر مدعاة لاستفحال الخطر ، بل إن الأجدر بالمرء أن يقاوم الشر بالخيـر ، ولكنهما لا يتفقان فيما بيـنهما فحسب بل يتفقان مع تعاليم المسيح أيضًا ومن هنا يمكن القــول إن إصــدار الأحكام الخلقية يشبه لدى الإنسان الهرم فهو يبدأ من أسفل بأسس واعتبارات مختلفة فيما بينها اختلاقًا كبيرًا ثم تميل هذه الأحكام إلى التمقارب كلما ارتفعنا نحو القمة .

ولابد من القول بأن هذه الأحكام الخلقية صوضوعية ولكنه يبين خطأ الرأى القائل بوجوب الاعتقاد بأن هذه الأحكام ذاتية على أساس ملاحظة اختلاف الناس فى أحكامهم على الشيء . أنه رأى ينطبق لا على ما هو

صواب بل على ما يظن أنه صواب . والحالة الوحيدة التى يمكن أن يقال فيها أنه مراب فيها أنه مراب مليم هى إذا اعتبرنا إن ما هو صواب وما يظن أنه صواب شىء واحد ولكن كيف يمكن أن نوافق على هذا الاعتبار ؟ ان هذه النقطة هى مشار الحلاف ومن هنا يمكن أن يقال أن هذا الرأى يختلس الإجابة بدلاً من أن يقدمها .

٢ - الرأى المأخوذ من الأصول:

هذا الرأى في الحقيقة يقرر أن الاخلاق تنشأ من أصل الا حلقية ، معنى أن آراء الناس عن الصواب والخطأ تكونت من أصول قديمة يمكن أن نتبعها في مراحلها القديمة حتى نصل إلى النواهي والآراء البدائية ، فمثلاً هذا الشيء اعتبره البوم صوابًا لأن شيئًا مثله وجد منذ قرون صديدة مفيدًا لمجتمع بدائي تكون منه المجتمع الذي أعيش فيه اليوم ، وجدير بالذكر أن هذا الاتجاه في التفكير قد طبق على تطور الضمير . لنفترض في الوقت الحاضر أن ما يؤكده هذا الرأى صحيح من الناحية التاريخية ، وان الاخلاق قد نشأت وتطورت فعلاً من أصول لا خلقية ، ولكن لماذا يفترض أنه ليس هناك في الاخلاق اليوم أكثر بما كان في الاصول التي يفترض أنه ليس هناك في الاخلاق اليوم أكثر بما كان في الاصول التي مدتها بالحياة ؟ إذا تأملنا جديًا فكرة التسرقي والتطور نجد أن التنبجة تفوق الاصل ، ففي شجرة البلوط ما هو أكثر من بدورها وفي عقل اينشتين ما هو أكثر مما بدورها وفي عقل اينشتين ما هو أكثر مما هو أكثر من بدورها وفي عقل اينشتين ما هو أكثر ما هو أكثر ما هو أكثر من الرجل البدائي .

يضاف إلى هذا أن لفظ أكثر قد يتضمن فرقًا فى النوع كما يحدث عند إنحاد عنصرى الأوكسجين والهيدروچين ، ينتج مركبًا هو الماء هذا المركب يختلف عن أى من العنصرين كما يحوى صفات كالبلولة غير موجودة فى كليهما . فإذا تناولنا حالة مشابهة لهذه فى الرياضيات ، وجدنا أنه ليس هناك مخلوق يقول إن كون الشخص البدائى لا يمكنه أن يعد أكثر من أصابع البد الواحدة يلقى ظلاً من الشك على صحة جداول الضرب .

ولو افترضنا حاليًا أن هناك صفات أو مسقدمات أكثر في الناتج منها في الأصل فهل يمكن أن نفسر أو نصف هذا الـ «أكثر» ؟ أجل إذا تأملنا الهدف النهائي الذي يسعى الكائن في تطوره أن يسحقه وقد تكون هذا الهدف هو الوصول إلى الحالة التي فيها يتم تطور الكائن حسب ما هو موجود في الفصيلة التي ينتمي إليها ، كما يحدث في حالة الزهرة الكاملة النمو والخضروات أو الشجرة أو قد يكون الهدف شيئًا خارجًا عن الكائن كما في حالة المثل الأعلى الذي يسعى إليه المرء ، وتحقيق هذا المثل الأعلى سماه اليونانيون الخير بالنسبة للعقل الذي يسعى للكمال . فإذا تأملنا هذه النقطة وسرنا في اتجاه هذا التفكير أمكننا أن نضيف مع أرسطو وأفلاطون أنه لابد من اكتمال الشيء ووصوله إلى نهايته ، أي وصوله إلى الخير قبل أن يصبح الشيء نفسه تمامًا . ولنأخذ على سبيل المثال إنسانًا في دور قبل أن يصبح الشيء نفسه تمامًا . ولنأخذ على سبيل المثال إنسانًا في دور النموس . ولنفرض أني آت من المريخ . وأني أطلب رؤية عينة من الناس الذين فيهم يسكنون الكوكب المسمى الأرض . ترى أي عينة المناشرة المنية على المناسو . ولنفرض أني آت من المريخ . وأني أطلب رؤية عينة من الناس الذين فيهم يسكنون الكوكب المسمى الأرض . ترى أي عينة المناشرة علي المناس . ترى أي عينة المناس . ترى أي عينة المناس المناس . ترى أي عينة من الناس . ترى أي عينة المناس . ترى أي عينة المناس المناس . ترى أي عينة المناس المناس . ترى أي عينا المناس . تري أي علي المناس . تري أي علي المناس . تري أي علي المناس . تري أي عينا المناس . تري أي عرب المناس . تري أي عرب المناس . تري أي عينا المناس . تري أي

ستسعرض على كمثل على النوع ، أهسو الجنين بالطبع لا ولا الرضيع ولا الصبي ولا حستي الشاب ، لماذا ؟؟ لأن كل هذه العينات الســابقة في دور الترقي والنمو ، ومن هنا ينقصها بعض الصفات التي توجد في المخلوقات الإنسانية التي تكاملت تمامًا . ولكي أفهم تمامًا ذلك النوع من الكائنات المسمى بالإنسان لابد أن تعرض عليمه عينة من الفيضيلة في ذروة قوتها واكتمال قدرتها ، عينة تكون قد تفتحت إمكانيات طبيعتمها الكامنة . وليس المهم هنا أية مسرحلة نتخسيرهما للتعميس عن هذه المرحلة التي هي تكامل التطور - فأنا شخصيًا أصبحت أسيل لاعتبارها مرحلة متأخرة عن تلك التي كنت أضعها في الماضي - ولكن الواضح أن أية مسرحلة نتفق عليها لابد أن يصل إليها المرء حتى يمكن تفهم المخلوقات الإنسانية وذلك لأنه لابد أن يتحقق وصول الكائن لهذه المرحلة حتى يمكن التسمثيل علم. هذه المخلوقات . ماذا نعني بهذا ؟ إن في الإنسان المتكامل ما هو أكثر مما في الجنين أو الطفل ، وأنه لكي نكون أكثر ضهمًا لهــذا لابد أن تعرف الهدف تحقيقًا تامًا فلابد أن يتوافر للكائن درجة معينة من الاقتراب من هذا الهدف حتى يتسنى فهم صفات الفصيلة التي ينتمى إليها الكائن ضهمًا صحيحًا .

ويمكن أن يقال نفس الشيء فيما يختص بتطور شعور الإنسان الخلقي إذ الواضح أنه إذا اتبعنا هذا الشعور إلى بداياته البسيطة أو قـلنا أنه قد تطور من عـواطف ودوافع لا خلقية ، فليس هذا أو ذاك دليـلاً على أنه ليس شيئًا مختلفًا كل الاختـلاف عن هذه العواطف والدوافع . بل يمكن أن نقول دون حرج أنه قد يكون فعــلاً خلقيًا فى الوقت الحاضر بينما فى حين أن هذه الصفة لم تكن له فى الماضى .

٣ - التمييز بين «الصواب» و «السار»:

ترى هل يمكن قبول الرأى القاتل أن الشعور الخلقى تطور من أصول لا خلقية وما هى هذه الأصول المفروض أنها موجودة فى الاعتبارات التى نشعر نحوها باستحسان . إذ تقول النظرية التى نبحثها الآن إننى أفضل هذا العمل لآنه إن عاجلاً أو آجلاً سيسبب لى فائدة أو إذا كان الإحساس هنا السرور فإنى أفضل هذا العمل لآنه يسبب لى لذة وسروراً . والآن إذا أردنا أن تحلل لفظى فالفائدة و «السرور» فإننا نجد أنهما شىء واحد . إذ ما الذى نعنيه بقولنا أن هذا الشيء مفيد ؟ المعقول مشلاً أنه يبجلب لى ما الذى نعنيه بقولنا أن هذا الشيء مفيد ؟ المعقول مشلاً أنه يبجلب لى مالاً أو قوة . ولمأذا أريد المال ؟ نظراً للأشياء التى يمكن أن يشتريها المال والتى تسبب مشاعر سارة . وهكذا نجد أن فكرة الفائدة تندمج عند تحليلها فى فكرة السرور . والحق أنه لو أردنا أن تفهم دلالة الخلق باعتناق الرأى الذاتى كان من الصعب أن نقاوم الإغراء بإرجاع جميع الدوافع الإنسانية إلى دافع واحد هو الرغبة فى الحصول على الملذة والسرور .

وهذا هو ما يحدث في مناسبات عديدة . ويرمى مذهب التحليل النفسي إلى بيان أن الهدف الوحيد للرغبات الإنسانية هو اللذة ، وهذا أساس النظرية الحلقية المعروفة باللذة النفسية ولست أستطيع أن أشرح هذا الرأى بالتفصيل هنا .

والواقع أن هذا التحليل الذي عرضته هو مثال للطريقة التي يمكن بها تتبع تعزيز مركز النظرية القائلة بالللة . فإذا سلمنا جدلاً بأن الدوافع للقيام بعمل ما هي ما فيه من فائدة ، وأن هذه الدوافع تتعبلور أخيراً في الرغبة للحصول على هذه الللة أمكننا أن نعيد عرض الأفكار اللئاتية في العبارة التالية (إني أعتبر هذا التصرف أو هذا السلوك صائبًا واستحسنه لأن نتائجه إما في الوقت الحاضر أو في الماضي سعبت لي أمر للمجتمع لذة وسروراً» .

٤ - استحالة تفسير فكرتى «الصواب والواجب»:

هناك اعتراض على هذا الرأى يمكن هنا عرضه بكل بساطة وهو أن الناس جميعًا من الوجهة العسملية قسد اعتادوا أن يفرقوا بين «الصواب» و «السار» أننا نقسول عادة هذا ما أود أن أعمله ولكن ذلك هو ما ينبغى عمله. وهكذا أقول مثلاً «إنى أود أن أصحب صديقى إلى السينما ولكن ينبغى أن أبقى في المنزل لاعنى بوالدتى المسنة أو أن أستذكر للامتحان أو أنى أود أن أربح ولو بطريق ضير مشروع بأن أشترى وأبيع في السوق السوداء ولكننى أعلم أن هذا عمل ليس من الأمانة أو الوطنية في شيء أو أنى أود أن أبعد الشهبات عن نفسي لارتكابي جرية القتل أو السرقة بإلقائها على صديقى الذي اعتقد أنه برىء فعلاً ، ولكنى أعلم أن من الخطأ أن أفعل هذا حتى لو خضعت للإغراء الذي يدفعني لهذا العمل .

قلت شيء مالوف جداً وإذن فكيف حدثت هذه التفرقة إذا كان الرأى الذي ننقده الآن صحيحاً ؟ ويمعني آخر إذا كان قولنا صحيح لا يعني أكثر من أن س يسبب اللذة فلماذا نتعب أنفسنا لنضع فكرة لا دلالة لهما وهي فكرة الصواب في مقابل الأفكار والتعبيرات ذات الدلالة وهي فكرة اللذة أو السرور ، أو الفائدة الشخصية ؟ كيف فعلنا هذا إذا كان معني كلمة «صواب، هو في النهاية نفس معني اللذة أو الفائدة الشخصية وكيف تنشأ أية تفرقة أو أي تعارض بينها ؟ (من الواضح انني حينما أمسيز بين أ، ب يكفي هذا التمييز في حد ذاته ليحل معه معني هـو وجود فروق محكن غيزها بينهما . وبالطبع لا يمكن التمييز بين أ و أ .

وبجانب هذا لا يمكن اعتبار النظرية الذاتية شيئًا يسهل الأمور . فالماتيون يقولون أن هناك في الحقيقة تفرقة بين الللة التي تتوافر لي وهي القصيرة الأمد وبين الللة أو المزايا التي تتوافر للمجتمع وهي طويلة الأمد. فمسلاً يقول الذاتيون أن الشسجاعة قد تتفسمن ألمًا قصير الأسد للشخص الشجاع ولكنها تعنى أيضًا مزاها طويلة الأمد للمجتمع الذي يتوافر له عامل الاستقرار والأمن نتيجة لشجاعة أبنائه . ويخرج الذاتيون من هذا إلى القول أن الاستقرار أمر كبير القيمة لأنه في النهاية يسبب لذة وسرور للمجتمع وبالتالي للشخص الشجاع كعضو فيه . ومن هنا نجد المجتمع يقدر الشجاعة كفضيلة وينقم على الجنسين كرذيلة . ذلك لأن هذا اللغاع الذي يتقدم به الذاتيون لا يحسن موقفهم في الحقيقة لأنه مؤمس على

التعارض بين اللذة الشخصية القصيرة الأمد أو المزايا الاجتساعية الطويلة الأمد . ولكن ما معنى المزايا الاجتساعية الطويلة ؟ إن هذا التعبير في استعمالي الحالي لابد أن يعنى واحدًا من احتمالين :

١ - إن الإنسان يمكن أن يتأثر باعتبارات الأيثار .

٢ - إن الإنسان كعفو في الجماعة التي تقدمت عن طريق إظهار صفة الشجاعة سوف يتمستع باللذة ، ويمكننا أن نسوق على هذه الأخيرة أمثلة كلذة التمتم بسمعة حسنة أو معاش أو وسام عظيم .

فإذا قبلنا المعنى الأول كان لابد من القول إن الإنسان يمكن أن يتأثر باعتبارات خلقية لا يمكن تحليلها إلى ما يمكن أن يأثى بللة . وإذا سلمنا بالاحتمال الثانى كان التعارض قائماً بين اللئة القصيرة الأمد واللئة الطويلة الأمد للشخص الذى يواجه المخاطر . وإذا كان هذا هو كل ما يعنيه هذا التعارض فلماذا نحجم عن أن نقول هذا لماذا ندور دورة طويلة لنخترع أشياء لا صعنى لها مطلقاً بحسب هذا الرأى - ونعنى به فكره الخلق ونقول بكل بساطة للرجل الذى نود أن نقدره لشجاعته فإن تخلفك عن مواجهة الخطر يعنى بعض السرور لك فى الوقت الحاضر ولكن الثبات سيحمل معه لذة أكثر بالنسبة إليك وإلى أعضاء المجتمع الآخرين فى النهاية .

 اعتبارات خاصة باللذة والفائدة ســواء أكانت قصيرة أو طويلة الأمد فكيف تسنى للفظة صواب أن تتميز عن اللذة والفائدة وهنا ننتقل من نقد النظرية الذائية إلى عرض النظرية الموضوعية في الخلق .

(ب) النظرية الموضوعية في الخلق:

نظرية كانط السلبية في الخلق . شخصية الإنسان مفيدة ومحدودة .

إن توكيد هذه التفرقة بين الصواب والواجب من ناحية واللذة الشخصية أو الفائدة من الناحية الأخرى هو أساس إحدى النظريات الشجيرة في الأخلاق وهي النظرية التي وضعها الفيلسوف كانط. ولقد حلل كانط الدوافع والرغبات الإنسانية وعرض آراء الذاتين والطبيعين ، بل لقد ذهب إلى أبعد من هذا ، إذ بين أن ما نرغب فيه أو ما نقده ليس من وضعنا بل قد حددته أمامنا قوى وعوامل ليس لنا إلا أن نخضع ليس من وضعنا بل قد حددته أمامنا قوى وعوامل ليس لنا إلا أن نخضع أن نعارض ما ذهب إليه كانظ. ذلك لأن كل علم من العلوم بين لنا الإنسان كما يتحدد إزاء مجموعة من الاعتبارات تختلف عن تلك التي الإنسان كمعضو في فضيلة معينة وقد توافير له من الرغبات والعزائز الإنسان كمعضو في فضيلة معينة وقد توافير له من الرغبات والعزائز والصفات ما هو مناسب لهذه الفصيلة . وعلم الإنسان يين لنا هذا الكائن كمضو في جماعة معينة وصلت حداً من الثقافة ، وهكذا قد تهياً له من

الأذواق والأهواد والسيول والمعايير ما هو طبيعي بالنسبة لهـذه الجماعة . فأنا مشلاً إبن القمرن العشرين ، ولدى الآراء والأذواق والاتجاهات والعادات ونواحي التفضيل والكراهية التي تتمشى مع الأفراد الذي ينتمون إلى نفس الطبقة التي انتمي إليها . إن علم النفس وعلم وظائف الأعضاء يشتركان في النظر إلى على أنني نتيجة نهائية لمجموعة معينة من العوامل والمؤثرات التي تحدد تكويني الجسماني والعقلي . ذلك لأني قد ورثت عدة جينات لابد أنها قــد حددت مقومات الجــسم وربما العقل أيضًا ثم وجدت نفسى موضوعًا في بيشة معينة نموت فيسها ، وهي مكونة من العسائلة والمدرسة والمعارف والأصدقاء والتقاليد وإزاء كل هذا تكيف تكويني الجسماني والنفس الموروث تكييفًا كان من نتيجة تدريب وتطور ما اسميه شخـصيتي. وواضح أني لسـت مسئمولاً عن الأرث الأول الذي يحدد نمو جسدى وصفات شخصيتي التي أتقدم بها إلى هذا العالم . إذ لست مسئولاً مثلاً عن تفضيلي لنوع من النبات والزهور دون آخر أو عن شعبوري بالدوار إذ وقفت في أماكن عالمية ولا عن عدم تقدير للشعر ، بينما أهب روحي للموسيقي يضاف إلى هذا أنى لست مسئولاً عن البيئة التي أوجد فيها وأنمو ، وإذن فلست مسئولًا عن الشخصية التي تنتج عن تفاعل الاثنين . وبالتالي يجب ألا يوجه الناس إلى لومًا أو مديحًا لأي عمل اعمله فمثلاً أن عدم شعبوري بأي إغراء نحو المشروعات الكحولية يجب ألا يكون مـدعاة للتهـِنئة والمديح . وبالمثل فـإن ثوراتي الانفعـالية وسرعة اهتمياجي وميلي للأنانية لا يجب أن تكون مسببًا للوم لأني, لست

مسئولاً عما يسمى حسنًا أو رديثًا فى شخصيتى . وهذا ما يقوله كانط بكثير من التفصيل فالإنسان هنا عبارة عن مجموعة من الأهواء والنزوات، والحاجات والدوافع ، والتعصب الأعمى لشىء أو ضده وواضح من كل هذا أنى أعكس المؤثرات والقوى التى خلقت منى ما أنا تمامًا كما يعكس النبات طبيعة البلوة التى نبتت منها والتربة التى نما فيها وخصائص المناخ الذى تعرض له .

معنى لفظة رينبغى،:

كنا ندرس حتى الآن الإنسان من الوجهة الطبيعية البحتة ، وهي الوجهة التي يمكن أن نعالج أية ظاهرة طبيعية منها ، وبمعنى آخر باعتباره كائنًا يتحدد تمامًا بالمادة الخام التي ورثها والظروف البيئية التي تحيطه . كائنًا يتحدد تمامًا بالمادة الخام التي ورثها والظروف البيئية التي تحيطه . ولكن هناك اعتبار فريد في طبيعته . ومن هنا كان من الخطأ أن ننظر إلى الإنسان الاعتبار طفلاً للطبيعة لا غير . ذلك لأنه بالإضافة إلى الدوافع والرغبات التي تحدد ما أرغب في عمله أجدني في مناسبة ما شاعرًا بوجود شيء آخر هو ما ينبغي أن أعمل . وهذا الأخير قد يكون مختلفًا عن - بل قد يكون معارضًا كل التعارض - لما أود أن أعمل . وإذن فهناك بالنسبة للإنسان فقط بين جميع الكائنات التي تسكن هذا العالم الطبيعي تفرقة بين كلمة أريد وكلمة ينبغي أو بين الرغبة والواجب .

ومعنى هذه التفرقة هو أنه عندما ننتهي من تحليل جميع العوامل التي نراها في الإنسبان والتي ترجع إلى الاستبعدادات المتبوارثة سواء أكبانت فسيسولوجية أو نفسيسة كما ترجع إلى الجنس والطبقة الاجستماعية والبسيئة والتدريب ، وبالاختصار جميع العوامل التي تجعلنا نقول اأجل، بالنظر إلى السابقات والخبرات التي رآها هذا الشخص في المنزل ، والطريقة التي ربي بها والرفقة السيئة التي عاش بينها ، نستطيع أن نفهم أن هذا هو الطريق الذي كان لابد بالضرورة أن يسلكه - عندما نستهي من كل هذا كما قلت يمكننا في جميع الأحوال أن نضيف ، ولكن ذاك هو الطريق الذي كان ينبغي أن يكون ، وعندما أقل إننا قمنا بهذا كله فإن من المكن أن نضيف «ولكن هـذا هو الطريق كـان يجب أن نسلـكه» وقـولنا هذا يتضمن أنه من الممكن أن يسلك كما ينسغى ذلك لأنه إذا قلنا أنه ينبغى أن تعمل كذا وكذا بينما نحن نعلم فعلاً إنك لم تكن تستطيع إلى ذلك سبيلاً كمان كلامنا هذا لغموا لا معنى له . أن أحمد منا لا يخطر له أن يقول مثلاً أن الحجر ينبغي أن يتدحرج إلى أعلى الجبل أو أن النمر ينبغي ألا يمزق فريسته ، لأننا نعلم تمامًا أنه بالنظر إلى طبيعة الأحجار والنمور لا يمكن أن يتصرف أيهما تصرفًا مغايرًا لما حدث . وبمعنى آخر نحن نفهم أنهما محددان تمامًا بطبيعتهما وظروفهما .

وإذن فعند تطبيقنا للفظة «ينسخى» على سلوك الإنسان نعني أكثر من هذا أن لديه حاسة الالسنزام الخلقي كما نعني أنه لوجـود هذه الحاسة لديه يعتبر حراً من أن يتقيد بالظروف الطبيعية ، حراً في القيام بواجبه . وهنا يتضمن كانط هذه الآراء في الجملة الآتية : "وينبغي تتضمن الاستطاعة". ما معنى هذا ؟ معناه أنه بالنظر إلى حاسة الإنسان الخلقية يستطيع أن يهرب من المؤثرات والخبرات السابقة التي تحدد ما بقى من طبيعته ، وأنه مادام يستطيع أن يدرك طريق الواجب ، ولكونه حراً في اتباعه فهر ليس ظاهرة طبيعية بعتة . وإن كانط ليتساءل من أيس جاء هذا الإحساس بما ينبغي عمله ؟ لقد أشرنا إلى إحدى طرق التفسير وهو طريقة أخدناها من الاصول اللاخلقية في الماضى ، كما سقنا بعض الأمشلة لهذا النوع من التفسير فيما قال به المفسرون الذاتيون للأخلاق في الجزء الأول من هذا النفسل . ويكننا أن نختصر هذا النفسير في النقاط الآتية :

- (1) لقد قام الإنسان بأعمال مغينة في الماضي .
- (ب) وجد الإنسان أن هذه الاعمال جاءت بنتائج غير مستحبة أما شخصية أو اجتماعية وأنه إذا كانت هذه الاعمال اجتماعية فإنها تنصب على الفرد أيضًا لأن الجسماعة أخذت تعاقب الفرد لقيامه باعمال ضارة لها.
- (جـ) وإذن فكلما قام أجـدادنا بهذه الأعمال أصبح لديهم شـعور بالحوف لئلا يكتشف أمرهم ويعاقبوا على هذا ،
- (د) ورث نسل هؤلاء الأجداد الشعور بالذنب ولكنهم نسوا الاعتبارات التي أدت إلى تكوينه .

ومن هنا أصبح لدى هذه الســـلالة حاسة مــوروثة بأن أعمالاً مــعينة خطأ ولا ينبغى أن تعمل لانها خطأ .

ولقد تأملنا بعد هذا بعض الاعتراضات على هذا الرأى وأهمها أنه يقصر عن تفسير دلالة ذلك الاقتناع الفريد لدى الإنسان بأنه ينبغى الا يفعل شيئاً معيناً وما يرتبط به من شعور بالذنب . فإذا سلمنا براى الذاتين تعين عليهم أن يوضحوا لنا الفرق بين الرضى القصير الأمد واللذة الطويلة الأمد وأن ما نتنظره منهم مثلاً هو أن يقول الفرد أنى أود أن أمتع نفسى بهذا العمل الآن لأنى سأستمد لذة حسية كبيرة من هذا العمل ولكن ربا ينكشف أمرى ويفتضح ، بل ربما يهاجمنى الآخون لهذا السبب . وهذه النتائج ستسبب لى ضيقًا كبيراً ، ولذا فالنتائج الآليمة الطويلة الأمد سترجح تلك القصيرة الأمد ، ومن هنا وجب على وأنا شخص عاقل أن أقرر بعد التفكير والموازنة ألا أفعل هذا .

هذا أو ما يشبهه هو ما نتوقع أن يجدث في ذهن الفرد لو صحح رأى الذاتيين إذا ما تسامل بينه وبين نفسه عما إذا جاز له أن يعمل مثل هذا المعمل وعكن من ناحية أخرى أن نمبر عن هذا بالتعبير التالي المالوف «أني أريد س ولكني لا أريد نتائج س» وهو تعمير لا يدخل في اعتباره سوى فكرة الاحتياج ، كما أنه لا يبين الخبرة النفسية التي تحدث في حالة التعمارض الحلتي «بين أريد أن أعمل س لأنه عمل سمار ولكني لا ينبغي أن أعمل س لأنه عمل سار ولكني لا ينبغي أن أعمل س لأنه عمل سار ولكني لا ينبغي أن أعمل س لأنه عمل سار ولكني إلى نتائج

غير سارة الطقيقة أن المرء قعد يشعر أن س هذا قد يكون سارًا عاجلاً أو آجلاً ، ويظن أنه لا ينتظر أن يؤدى إلى نتائج مريرة . ومع هذا فقد يظل مقتنعًا بأنه ينبغى ألا يعسمل هذا الشيء . من أين إذن جاء هذا الإحساس بالإلتزام الخلقي مع ما يصحبه من شعور بالذنب الخلقي ؟

نظرية كانط الإيجابية في الآخلاق:

أن الإجابة التى يدلى بها كانط هى أنه مادام أصل هذا الإحساس لا يوجد فى عالم الطبيعة أى فى العالم المآلوف ، أى عالم المادة الذى يدرسه ويحلله علم الطبيعة ولا فى الكائنات الحية التى يدرس تطورها علم الحياة والانثربولوچيا فى حالة الإنسان فعلينا إذن أن نبحث عنه فى مكان آخر . أن كل شىء فى الطبيعة كما يقول كانط يتصرف بصورة معينة لانه خلق هكذا وإذن فهو لا يتصرف بغير ذلك الذى يتمشى معه . وهذا أيضاً كما رأينا فى هذا الفصل هو ما يمكن أن نقوله عن الإنسان باعتباره ظاهرة طبيعية بحتة فهو يتبع ما تمليه عليه غرائزه وهو يخضيع للوافعه ويضى رغباته لان طبيعته تملى عليه ذلك ، ولان غرائزه ودوافعه تتمشى مع طبيعته . وإذا فما دام الإنسان يفعل شيئًا يختلف عن ذلك الذى يريد أن يفعله . وبعنى آخر يفعل شيئًا بعد أن يدخل فى اعتباره جميع نتائج القيام به والاحجام عن القيام به ، إذن فهو يفعل هذا الشىء لسبب لا يتصل بالحوف من المنتائج . ويمعنى آخر عندما يدرك الإنسان واجبه ويعترم القيام به بصوف النظر عما إذا كمان يريد أن يعمل الواجب أو لا

يريد بصرف النظر أيضًا عما إذا قام فعلاً بهذا العمل أو لم يقم ، عندئذ لابد من القول بأن الإنسان كما يقرر كانط يختلف عن غيره من المخلوقات . ولكونه يختلف عن غيره من المخلوقات الوراثة والظروف البيئية التى تحدد فيما عدا هذا تكوينه النفساني، تمامًا كما هو حادث فى تكوينه الجسماني إذ لكونه عضواً فى هذا المظهر من الحقيقة يتحرر من المؤثرات المكانية الزمنية . وإذن فلكونه قادراً على أن يتصرف كعضو خلقى يؤمن بقوة وفاعلية الواجب وأن يبذل جهده وإرادته فى هذا التصرف يعتبر حراً أو بمعنى أدق لا يخضع إلا لنفسه فقط ، أى يخضع لما لكونه وهو يخضع له لكونه . الكون وهو يخضع له لكونه . إنسانًا .

وقد تبدو هذه النظرية أضخم من أن تفسر الشعور بالضغط والاضطرار وهو ما يلازم فكرة «يمنبغي» بالنسبة لنا . والحق أن هذه النظرية لو تأملناها وحدها لما كان هناك مفر من القول بأنها غير مقنعة ، ولكن إذا وضعت إلى جانب نظرية كانط في الميتافيزيقا وضحت أمامنا وتحددت معالمها .

نظرية كانط في ما بعد الطبيعة :

أن ما يستنتجه كانط فيما يلى باختصار بعد عرضه لنظرية ما بعد الطبيعة هو أن العالم الذي نعرفه بحواسنا ، تمامًا كالعالم الذي نكون عنه فكرة باستعمال المنطق للوصول إلى نتائج هما عالمان قمد تدخلت عقدلنا إلى حد كبير في تصويرهما . أي أنه عندما تعمل الحواس وعندما نفكر، نتصل بعالم يعتمد علينا وهو السعالم الذي يظهر لنا ، وليس العالم كما هو فني الحقيقة . ولست الآن بسبيل عرض الأسباب التي تصل بنا إلى هذه النتيجة . بل أنى أذكرها لأنها تبرز الدلالة الخاصة لنتيجة نظرية كانط الخلقية ، والتي على أساسها عندما نقابل خبرة خلقية بشكل واضح - مثل إرادتنا أن نؤدى واجبنا بينما يتعارض هذا مع رغبتنا - نتصل صلة مباشرة لا بالعلم الذي يظهر لحواسنا ونتبينه بعقولنا ، بل بعالم مستقبل عنـا . يرى كانط أن هذا هو العـالم الخلقي ، ويصوره كــمجتــمع يضم أرواحًا منعمة ونسعتبر نحن فيــه أعضاء . وهكذا نصل إلى النتــيجة التي انتهينا إليها في فصول سابقة ، أن هناك طبقة من الحقيقة تختلف عن العُالم الحسى المألوف ، وهي طبقة تحتوى القيم والمعمايير الخلقيمة مثل الصواب والخير ، وهي أيضًا طبقة نشترك كأعضاء فيها بجزء معين منا وهو الإرادة الخلقيـة . أن الخبرة التي تمر بنا عندمــا نريد أن نؤدي واجبنا ليست خبرة عبقلية ، كما أن عقبولنا ليست هي التي تدرك بهما ما هو صواب وما ينبغي عمله ، لأنه عقولنا كما يرى كانط لا تقدمنا إلا العالم الذي صنعتمه وهو عالم كانط الظاهري ، بينما الناحيـة الخلقية تنتمي ، كما رأينا إلى طبقة أخرى من الحقيقة موجودة ومستقلة عن وجودنا . ويسمى كانط القدرة التي بها نعرف هذه الطبقة دمن الحقيقة هي العقل العملي، ليفرقها عن «العقل النظري». وأن إدراك وجود هذه المقدرة يقودنا إلى مسبداً فلسفى هام . ولعل عرض هذا المبدأ سيعيننا على ربط أطراف النقطتين السابقتين إذ يمكننا من فهم معنى التمبير الذى استخدمناه قبلاً وهو «نواحى الخير فى ذاتها» ، كما ينقلنا إلى مرحلة أخرى فى تطور نظرية موضوعية فى الأخلاق بإعطائنا أدلة ضد المبدأ الذاتى .

فكرة الاشياء الخيرة في ذاتها:

يرى كانط أن إدراكنا لواجبنا يتأتى عن طريق العقل المعملى وهو قدرة تشبه الألهام الحديثة . وفسضلاً عن هذا فإننا نرغب فى القيام بواجبنا لأنه صواب وينبغى أن تقوم به ، بصرف النظر عن النتائج التى قد تحدث عن الأقدام على هذا العمل أو الأحجام عنه . وهذه النتيجة تفتح السبيل لرأى آخر يضاد فكرة الذاتين عن تطور الشعور الخلقى . ذلك لأننا عندما نبحث حكمًا خلقيًا ونقول اهذا صواب اله هذا هو ما ينبغى علمه النظرية الذاتية تحلل هذا الحكم وتصل إلى أن معناه هذا هو ما يعتقد أنه صواب لأنه ينتهى بفائدة لى اله وهذا العمل يحتمل أن يؤدى إلى سلامة المجتمع ومن هنا ينال استحسان الجماعة التى أعيش فيها ومن هنا نرى ان الاخلاق ليست شيئًا قائمًا بذاته . بل إننا نتبعها لنحقق شيئًا آخر ، ونقيمها لأنها وسيلة لغاية ، وهى غاية لا صلة لها بالأخلاق وتتحقق بما نسميه السلوك الخلقى .

وتثير نظرية كانط اعتراضين على هذا الرأى ، أولهما سبقت الإشارة إليه وهو أن تحليل الذاتين لا يدخل فى حسابه الأحساس المفريد الذى تتقله إلينا فكرة «ينبغى» وهو إحساس مختلف إختلاقًا واضحًا عن العملية الحسابية التى أعندنا أن نقوم بها عندما ننظم وسيلة لتحقيق غاية ، كما يحدث على سبيل المثال عندما ننظم مواعيد القطارات التى يجب أن نستقلها وعدد التغييرات التى يجب أن نعملها من محطة لأخرى ، لكى ننتقل عبر القطر بالسكة الحديدية . ومن الحطأ أن نظن أن الإحساس بالالتزامات الخلقية شبية بعملية حسابية شعورية بل وأكثر من هذا قد يحق لئا أن نشك فيما إذا كان هذا الإحساس الفريد يمكن أن يتطور من الخبرة النى تنشأ عن العمليات الحسابية .

والاعتبراض الثانى وهو الأهم هو إذا صح ما تقوله النظرية الذاتية فأى تفسير يمكن أن نقدمه للمزايا التي تتبع من أجلها الاعتبارات الخلقية كما يقول الذاتيون ؟ إذا كانت الاخلاق وسيلة لغاية فما هى هذه الغاية ؟ المفروض أنها مظهر من مظاهر الخير . أى خير هذا ؟ أن أقرب الإجابات للذهن هى السعى لما يسبب الخيرات السارة وتجنب الإحساسات الآليمة . لنعترض إذن أنى أواجه الحظ كأى شخص شجاع ، وأتى فى هذا السبيل بأعسمال يتسمثل فيها من البطولة ما أستحق عليه الحصول على أرفع الاوسمة ، إلى جانب التقدير الأدبى من المجتمع . بحيث تقام لى حفلات التكريم وأصبح موضوعًا للخطابة . أن الرأى الذى نناقشه الأن يقتضى

منا أن نفترض أن ما أتيته من أعمال تدل على الشجاعة وما يقدم لى الأخرون من مديح ليس السبب قيه أن الشجاعة فيضيلة . أو أن هذه الأعمال يجب أن تؤدى لهذاتها ، أو أن واجبى هو أن أقوم بخدمات لإخواني إذا أستطعت ، أو أن نما يجلب العار على لمرء أن يهرب من الخطر . إن هذا الرأي يقرر أن عملى هذا وما يشابهه من أعمال وأن الشخصية التي تعينني وغيرى على أدائها تؤدى إلى بقاء الجماعة وتعمل السالحها ، سواء أكانت هذه الجماعة السرية أو الفرقة التي أعمل فيها في المسالحها ، سواء أكانت هذه الجماعة السرية أو الفرقة التي أعمل فيها في الجيش أو الوطن وإن كلا من هذه المؤسسات تشجع الناس على القيام بهذه الأعمال إذ تعرض لهم المزايا المحسوسة في صورة الترقية والأوسمة وغير المحسوسة في صورة تقدير الجمهور وراحة الضمير . وبالاختصار غير المحسوسة هنا أن تكرم لانها وسيلة لرضائ الشخصي فإني أشعر واعتبروني مجلة للعار – ولانها وسيلة لرضاء الجماعة التي انتهى إليها . واعتبروني مجلة للعار – ولانها وسيلة لرضاء الجماعة التي انتهى إليها . ويلاحظ أن من المسلم به في هذه الحالة أن مصلحة الجماعة التي انتهى إليها . مستحب .

ولكن ما هو تفسيرنا المصلحة الجماصة» ؟ المفروض أنه الحالة التى تتكون فيها الجماعة من مواطنين سعداء ، أصحاء ، أثرياء ، ولماذا تكون صحة المواطنين شيئًا مستحبًا ؟ المفروض أيضًا أن الصحة وسيلة للسعادة . ولماذا يقدر المواطنين الأثرياء لأن الثراء يحرر المرء من خوف الفقر ويرضى حــاجاته للطعــام والملبس والمسكن كــما يرضى ذوقــه للكماليــات وحب الظهور. ويمعنى آخر يمكنه التمتع بالخبرات السارة .

وإذن فالتراء وسيلة للسعادة . ومن هنا يأتى السؤال التالى وهو لماذا يسعى المواطنون للسعادة ؟ لست أجد إجابة لهذا السؤال ، سوى القول بأن الرغبة في السعادة شيء واضح . وإذن فالإجابة التي يمكن أن نقدمها ركا على هذا السؤال هي الفاية المطلوبة والمستحبة قياسًا عن رأى الذاتين ؟ هي السعادة . والحق أن السعادة كشيء حسن أو خير في ذاته وأن الأشياء الاخرى التي يسمى كل منها حسنًا أو خيرًا ، كالصحة والشراء والقرة مطلوبة كوسائل للسعادة . وهنا يجب أن نعرض لسؤالنا الأصلى مرة المحرى - لأنه قد أصبح هامًا لتحديد المشكلة - كيف أعلم أن السعادة لني لاجلها أرغب في الأشياء الأخرى التي عرضناها كوسائل لها ، هي في ذاتها خير ؟ كيف أعلم أنها غاية ؟ لنفترض مثلاً أن البعض منا أنكر كونها غاية ، كما فعل الزاهدون وقرروا أنه يجب على الإنسان أن يعذب الجسد في هذا العالم لينعم بالرفاهية في العالم الآخر، أو لمجرد أن الجسد في هذا العالم لينعم بالرفاهية في العالم الآخر، أو لمجرد أن الجسد في هذا العالم لينعم بالرفاهية في العالم الآخر، أو لمجرد أن الجسد في هذا العالم لينعم بالرفاهية في العالم الآخر، أو لمجرد أن الجسد في هذا العالم لينعم بالرفاهية في العالم الآخر، أو لمجرد أن الجسد في هذا العالم لينعم بالرفاهية نقدمها لهؤلاء الشكاك ؟

الرغبة في الغايات النهائية لا يمكن إثباتها (و تبريرها:

لست أجد شيئًا مـقنعًا يمكن أن نقوله ردًا على هؤلاء القوم . بل أن للمء لا يجد ما يقوله أكثر من أننا نعتقد أن السعادة شيء حسن ومرغوب وخير ، فإذا قالوا انهم لا يرون هذا الرأى إنتهى الأسر عند هذا الحد . ولعل تعليقنا الوحيد على هذه الإجبابة هو أنه ينقصهم الوحى الذى توافر لنا ، أن الوحى الذى لديهم يختلف عن ذلك الموجود فى حالتنا .

وإذن فالقيمة النهائية للسعادة شيء نحسه دون أن نتيبنه وصحيح أنه في الإمكان أن نقبول أن كل مخلوق ، أو على الأقل كل ما نعرفه ، يشاركنا في هذا الإلهام ولكن هذا لا يعدو القول أن معظم الناس يشعرون شعورى . يضاف إلى هذا أن مجرد وجودى وسط أغلبية كبيرة لا يثبت أن تقديرى صحيح كما أن مجرد قلة عدد من يصوتون في جانب غريمى لا يقلل من احتمال صحة ما يقول .

وهذه النقطة توصلنا إلى نتيجة هامة تختص بالأخلاق - ونعنى بها أن التدليل على أن الخير النهائي شيء مطلوب أو مستحب لا يمكن إقامته عن طريق المنطق ذلك لأن الخير النهائي يعتبر مستحبًا لا أكثر ، أو كما يقال في بعض الأحوال أن إعتباره مستحبًا شيء لا ندركه إلا بالوحي . وهذه النتيجة تنطبق على الضايات النهائية لكافة أفعالنا ، لمحض كون الفايات النهائية لتصرفي الحالى في كتابة هذا الكتاب . لماذا أكتبه ؟ هناك ثلاثة أمباب تبرز أمامنا مباشرة ، الأول هو أنى أريد الحصول على المال والثاني الرغبة في الشهرة والثالث أنى أود أن أضيف لنفسي وللجماعة معلومات اعتقد أنها صحيحة . ويلاحظ أن هذه الأسباب ليست شاملة

كما أن كلاً منها ليس قائمًا بذاته ، فالدوافع التى لدى قد تكون مختلطة. بل أن العادة أن تكون كذلك وأن تشمل الأسباب الثلاثة .

الغاية من المال والشهرة والصدق :

لماذا أريد المال ؟ لقد أشرنا إلى هذا السؤال وإجابته في لمحة سريعة ، وقلنا أن المال يحرر المرء من خوف الفسقر ، ويعينه على شراء ما يحستاجه ويتمتع بتقدير زملائه . وقد رأينا أيضًا أن كل هذه الدوافع يمكن تحليلها وإعادتها إلى الرغبة في التسمتع بعدة مشاعر وأحاسيس معينة اعتقد أنها صارة .

وماذا عن الشهرة ؟ يعتقد البعض أن الشهرة شيء حسن في ذاته ، فالشهرة هي إحدى غايات الطموح ، وكشيرون هم الذين ضحوا بكل ما يمتلكون لكى ينالوا الشهرة ولكن معظمنا يرون في الشهرة وسيلة لجلب اللذة والسرور ، إذ ليس هناك من يريد الشهرة دون تقدير الآخرين ، بل أن فكرة الشهرة المتنفردة فيها تناقض واضع ، ولو أن البعض قد يطمئن نفسه بالقول أن تجاهل معاصرين له أمر غير ذي بال ، فالتقدير الحق هو ذلك الذي يأتى من الأجيال القادمة . (ذلك أن للمرء أن يعتقد ما يشاء عن الأجيال القادمة ، ولعل من أهم ميزات هذا الاعتقاد أن هذه الأجيال ليست هنا اليوم لتعارض هذا الاعتقاد) يضاف إلى هذا أن الشهرة قد تكون مطلوبة لائها ترضى ما لدى الإنسان من ضرور فهي تتعلق بما يشعر به

المرء من تقدير للذات . إذ من الشائع أن نرى الناس يستيرون إلى حيث يسير الرجل الشهير ويدعونه ليرأس الاجتماعات أو يلقى الكلمات أو يقدم الجوائز ، وعليه تتركز الانظار حيثما يذهب ، وهو موضع إنتباه أفاضل الناس . ثم هو يجلس متصطراً الموائد ويحشد القوم أمامه أفضل أنواع اللحوم الدسمة . وما أجمل هذه بالنسبة لهذا الرجل الشهير ! وهو إذ يعلم هذا - كما يتجه التفكير - يسهر في منزله طبلة الليل ليكتب كتباً عن الفلسفة لكى يكسب الشهرة التي تأتيه بكل هذه الملذات .

وهذا التفكيسر معقول ، ولو أنه كسما أعتقسد لا يتناول بالتحليل كل الاعتسبارات فهو يوحى بأن النسهرة أمر يشتسهى نظرًا لكونه يجلب ذلك النوع من السعادة الذي يحسه ذور الطموح.

ثم ماذا عن الرغبة في الإضافة إلى المعلومات الصحيحة ، ونقلها إلى الآخرين هل هذه غاية في ذاتها ؟ إنى اعتقد شخصيًا أنها غاية ، ولو أنى لست أعرف كيف أدلل على هذا القول . لقد ساد الاعتقاد في جسميع العصور أن السعى وراء الحقيقة وكشف ما هو كائن في هذا العالم المغامض الذي نعيش فيه ، هو هدف مشروع ومستحب لما يبذله الإنسان من جهد ، ولا عجب فإن الجرى وراء الحق كان هو القوة المحركة لجهود الفلاسفة والعلماء والمؤرخين الذين عسملوا غالبًا دون أن ينتظروا من وراء جهودهم شهرة أو مكافأة .

ولكن الحق إله صارم ؟ وقليلون هم الذين قنعوا بأن يعبدوه فى الظلام . والواقع أن كشف الحقيقة بالنسبة لمعظمنا ليس هو كل شيء لأن الحق بمثابة سيد لا يود الإنسان أن يحتفظ به لنفسه ، ولذا فلا يكاد يعتقد أنه وجده حتى تستيد به الرغبة لإظهاره للعالم . وليس هناك مذهب ولا طائفة دينية إلا ويصاحبها الرغبة فى النشر والتبشير ، وليس هناك مخترع يفنع بأن يجلس فى معمله ويتأمل اختراعه فى سكون ، ولا مؤرخ يدع تاريخه دون أن ينشره ، وليس هناك متحفلق أو سفيه إلا ويجتلبك إلى ركن منزو فى ناديه الخياص حيث لا يمكنك أن تنجبو منه إلا إذا تذرعت بشيء من العنف ، لكى يتوفر له فى هذه الخلوة أن ينقل إليك ما يظنه أنه قد وصل إليه من علم . وبالاختصار فإن اعتقادنا فى كشف الحقائق يؤدى إلى الرغبة فى نقل هذه المعلومات ، وربما كان هذا أحد الأسباب التي من أجلها تكتب الكتب .

الاشياء التي تقصد لذاتها :

أن ما وصلنا إليه فيما تقدم معناه أنه إذا كان المره يبغى من وراء كشفه للحق أن ينال السمعة الذائعة فالسبب الرئيسى هو أن الحق ذائه يعتبر شيئًا مستحبًا ، وبمعنى آخر شيئًا ينتهى لذاته . ولكنى لا أستطيع أن أذكر لماذا يشتهى ، بل أن هذا يمكن تطبيقه على أى شيء آخر يسعى إليه لذاته ذلك لأن تبيان السبب الذى من أجله يستحب شيء معين يقتضى أن نحدد شيئًا آخر بأتى وراءه . وأن دواء كالكينيين مثلاً مطلوب لانه بمنع نحدد شيئًا آخر بأتى وراءه . وأن دواء كالكينيين مثلاً مطلوب لانه بمنع التعرض لنزلات البرد وهذه الحصانة مطلوبة لأن الإصابة بالبرد يعرض الصحة للخطر . والصحة بدورها مطلوبة وأننى لست أعلم بالضبط لماذا يطلب المرء الصحة . فالبعض قد يقول أن الصحة خير في ذاته وفي هذه الحالة يسعى المرء للصحة لذاتها . ولكن لو تابعنا التحليل خطوة أخرى وقلنا أن الصحة مطلوبة لانها وصيلة للسعادة كان لابد أن نتساءل لماذا نرغب في السعادة ، وهنا أكرر عجبزى عن الإجابة ، وكل ما يمكن قوله إني أراها شيئًا مستحبًا . أو لو شئنا شيئًا من السفسطة لقلنا أن الصحة وسيلة تعين المرء على التكيف حسب البيئة ، أو تحقق أغراض التطور ، وهنا أيضًا لابد من الاحتراف بالقصور عن الإجابة الحقة ، فإذا قلنا أن هذا الأشياء تؤدى إلى السعادة فإننا بللك نعتبر السعادة خيراً نهائياً .

ويمكننا الآن أن نعمم النتائج التي وصلنا إليها من الاستلمة السابقة أننا إذ نشتهي أو نرغب في شيء فإن السبب في ذلك إما من أجل تحقيق شيء آخر يؤدى إليه الشيء الأول ، أو للماته . فإذا كان الحاصل هو الأمر الأول ، أى أننا نرغب في أ لتحقيق ب ، فإن الموقف لا يتغير بالنسبة لـ ب ، أى لابد أننا نرغب في ب لتحقيق ج ، وهذا الأخير يقوننا إلى د ، وهكذا حتى نصل إلى شيء من أجله نرغب في أ و ب و ج و د وشيء نطلبه لذاته لا لشيء آخر أى نطلبه كذاية وليس كسمجرد وسيلة وحيث أن أى سبب يمكن أن نعطيه تفسيراً لرغبة الإنسان في شيء ما لابد من أن نصل منه إلى شيء نرغب فيه لنفسه ولا نجد سبباً من

أجله نرغب فيمه أى أن الأمر لا يعدو أننا نرغب فيه لسنفسه . والحق أن عصر الحير في المنايات النهسائية شيء لا ندركه إلا بالإلهام ، ومعنى هذا القول أنه ليس هناك أسباب يمكن تقديمها لتفسير فكرة الحير فيها . وهذا هو السبب في أنى عجزت عند عرض القضايا السابقة عن تقديم أى سبب مقنم للرغبة في كشف ونشر الحقيقة .

هل السعادة هي الغاية النهائية الوحيدة ؟

ما هى الغايات الستى يرغب الناس فى تحقيقها للاتها ومصدره فيها عامل الإلهام ؟ أن هناك اتفاقًا بين الفلاسفة على أنها أربع – الخير الخلقى والصدق والجمال والسعادة فإذا كنا نرغب فى هذه الغايات الأربع لذاتها فإن العمليات العقلية التى نمر بها خلال إدراكنا وتمتعنا بها هى خير فى ذاتها . ولقد درج الفلاسفة على أن يطلقوا على هذه الغايات التى نرغب فيها لذاتها لفظ «القيم» . وإذن فهذه الحالات العقلية التى هى خير فى ذاتها هى تلك التى تنشأ أثناء السعى لتحقيق هذه القيم أو إدراكها أو المتمتع بها . ولست الآن بسبيل الإفاضة فى الأسباب التى أدت بالفلاسفة التمتع بها . ولست هلى أربع . بل إننا لوعدنا إلى التسلسل المنطقي السابق للوجدنا أنه ليست هناك أسباب يمكن أن نقدمها لتقييم هذه الغايات فى ذاتها ولذاتها . أى ليست هناك أسباب من أجلها تعتبر قيمًا نهائية ،

أجلها تقدر هذه الأشياء . والحق أنه لو كان هناك غاية أبعد لانتفى القول بأن هذه الفايات الأربعة نهائية ولما أصبح المرء يقدرها لذاتها وهناك تمرين طريف قد يلذ لأولئك الذين يودون أن يبحشوا فى الفلسفة لفائدتهم الحناصة أن يأخذوا كمثال أى عمل يود إنسان أن يقوم به أو أى أمل يود أن يحققه ، كالذهاب فى نزهة إلى الريف أو الحصول على جهاز للمذياع أو قراءة قصة جديدة أو الامل فى أن يصبح رئيسًا للحسابات أو ضابطا أول فى البحرية أو أن تتهيأ له إرادة قوية أو قدرة على الامتناع عن شرب المشروبات الكحولية - ثم يبدأوا فى سلسلة متنابعة الحلقات من التحليل بغية إظهار أن كلاً من الأعمال والآمال وما تهدف إليه تتبلور أخيرًا فى أعمال الغرض منها إبراز الخير ، والصدق ، والجمال ، أو التمتع بحالات عقلية صارة .

نظرية اللذة :

لابد أن نشير هنا إلى نظرية مشهورة فى الأخلاق تؤكد أنه بدلاً من وجود عدد من القيم يمكن تركيز أهداف النشاط الإنساني فى قيمة واحدة هى اللذة والسعادة ، وان كل ما نرغب فى عمله ، أو إمتلاكه أو نأمل أن نكونه . ينتهى إلى السعادة التى نتوقع أن نحصل عليها نتيجة لهذا التصرف أو التنفكير . ولهذا الرأى ماضى طويل ، على الأخص فى القرن التاسع عشر حيث كان التحمس له على أشده ، وكنان من أكبر المتشيعين له وأكثرهم فعاحة وقدرة على الإقناع جيرمى بنتام وجون

ستيوارت مل . وقد قرر هذان الفيلسوفان أن السعادة هى المصدر الوحيد للقيمة ، وهى الهدف الوحيد الذى يستحق أن يتـشبث به المرء ، وأن تحقيق أكبـر قدر من السعادة لأكبر عـدد من الناس ينبغى أن يكون غرض الأعمال الاجتماعية والسياسية كلها وهو الفيصل فيما إذا كان هناك شك في قيمتها.

ويعرف هذا الرأى عادة بمذهب اللذة الخلقية ، وهو مذهب يؤمن أن اللذة هي الشيء الوحيد الذي يحمل معه الخير في ذاته . وقد تفرع من هذا الرأى ما يسمى باللذة السيكولوجية ومؤداها أن الللة هي الهدف الوحيد الممكن لرغبات الإنسان ويسمى الشطر الأول من الرأى خلقيًا لأنه يتحدث عن مستوى للقيم وينصح بتطبيق لفظه ينبغي ، فالناس على اختلافهم ينبغي إن كانوا عقلاء أن يهدفوا إلى اللذة أو السعادة فقط ، حيث أن اللذة هي الخير الأوحد . ويسمى الشطر الثاني سيكولوچيا لأنه يتناول في بحثه نفسية الإنسان . فهدو يقول أن تكوين الإنسان لا يدع له مجالاً للرغبة إلا فيما يجلب له اللذة . وهناك حالة معقولة جداً يقدمها أنصار هذا المذهب تعزيزاً لرأيهم . وهي مغرية جداً ومقنعة على الأخص الأولئك الذين يدرسون هذه المشكلة للمرة الأولى . ولكي يتضخ للقارىء هذه الحالة احيله على كتابي الدليل للفلسفة الأخلاقية السياسية الغصل الحادي حشر .

وإننى أعتقد ، كـما يعتقد معظم الفلاسـفة ، إن هذه النظرية تنهار عند النقاط الآتية :

- ١ لأنها لا تدخل في حسابها حقيقة إننا نرغب في بعض الأشياء وفي بعض ألوان النشاط لذاتها بدون تفكير فيحا إذا كانت تجلب أو لا تجلب السرور ، كما يحدث مثلاً في حالة الطعام عندما نجوع أو في حالة الخبرة التي تشعر بها عندما نستمع لحفلة موسيقية فالدفاع للذهاب لهذه الحفلة ليس الحصول على اللذة بل سماع الموسيقي .
- ٢ لأنها لا تدخل في حسابها الأعمال الفطرية البحثة والتي تقوم بها في مناسبات عديدة ، وهي أعمال ليس الغرض منها الوصول إلى تحقيق غاية ، حيث أنها بمثابة ثورة للطاقة ، أو اندفاعًا للضغط المتزايد ، مثل الغناء في الحمام أو تحطيم الأثاث في ثورة انفعالية عنيفة .
- ٣ لائها تقلب الأوضاع إذ توحى لنا خطأ أننا إذ نجد أن بعض الأشياء وبعض ألوان النشاط يعقبها مشاعر سارة أننا نهدف إلى تحقيق هذه المشاعر ، بينما ننسى أن ما يحدث فى الحقيقة هو أنه ما لم نرغب أولاً فى عمل هذه الأشياء أو التصرفات لذاتها أى ما لم تكن مستحبة فى ذاتها فلن تصحبها أحاسيس سارة . ولكى أصور هذا الرأى للقارى، أقول أنه نظراً لأن السرور يحدث عندما أحصل على شى، أريده ، فأنا كما يرى أنصار مبدأ اللذة أريد هذا الشى، وب، من أجل قاع ولكن لو لم أكن أريد قب، لذاته لما شعرت بـ

- ها عند حصولی علیه ، أی أن ألا يتحقق إلا لأنی أرید ب مستقلاً
 عن أ وإذن فسلابد أن نرغب فی أشياء أخرى غير السرور حتى
 يتحقق شرط شعورنا بالسرور عند حصولنا علیه ,
- ٤ لانها لا تعطينا تفسيرًا مقنعًا للتنضحية بالنفس وحب الغير في حالة الشهيد الذي يذهب إلى الموت راضيًا والأم الجائعة التي تعطى نصبها من الطعام الأطفالها .

ولكن إذا قلنا أن صلحب اللذة السيكولوجية خاطىء ولكن السرور ليس هو الهدف الوحيد للرغبة ، بل أن السرور هو الشعور الوحيد الحسن أو الخير النهائي (وهو مذهب اللذة الخلقية) وهو أيضاً الشيء الوحيد الذي ينبغي أن نهدف إليه إذا قلنا هذا فعلينا أن نسأل كيف تسنى لنا أن نعرف هذه الحقيقة ، إن كانت حقيقية ، كيف يتسنى الأنصار هذا المذهب الأخير أن يدافعوا عن رأيهم إذا شك البعض فيه ؟ لست أعلم ، أن كل ما يمكن أن يقوله ، كما أشرت قبلاً «أرى السعادة شيئًا محبوبًا» بل أنى الأراها هي الشيء الوحيد المرغوب فيه . فإذا ظل المعارضون على رأيهم انتهى الأمر عند هذا الحد . وهكذا نصل ثانية إلى التيجة التي وصلنا إليها قبلاً وهي أن السعادة لكونها خيراً نهايئًا ، تشترك مع غيرها من الضايات النهائية صفة كونها شيئًا ندرك أنه خيسر كفاية بطريقة الإبهام المباشر والا يمكن وثبها شيئًا ندرك أنه خيسر كفاية بطريقة الإبهام المباشر والا يمكن شيئًا مزغوبًا لا يمكن إثباته أو اللدفاع عنه بالمنطق ولكن إذا سلم أنصار شيئًا مرغوبًا لا يمكن إثباته أو اللدفاع عنه بالمنطق ولكن إذا سلم أنصار شيئًا مرغوبًا لا يمكن إثباته أو اللدفاع عنه بالمنطق ولكن إذا سلم أنصار شيئًا

مذهب اللذة الخلقية بهداه النتيجة ، كما يجب أن يفعلوا فى النهاية فيما يختص بقيمة السعادة ، فأية إجابة يمكن أن يتقدموا بها سواهم الذين يعتبر، ن السعادة الغاية النهائية الوحيدة ، وهى الشيء الوحيد الذى يستحب لذاته ، لأولئك الذين يقدرون أن هناك أشياء أخرى مستحبة للناتها وأنه ليس هناك فى الحقيقة قيمة واحدة بل عدد من القيم ؟

من الواضح أن أنصار الرأى القائل أن هناك قيمًا عديدة لا يمكن أن يشتوا أن الحق والخير والجمال ، كلها خير في ذاتها ، إذا شلك أحد في قيمتها النهائية ولكن ليس حظ أنصار الرأى القائل أن السعادة هى الشيء الوحيد ذى القيمة بأحسن من حظ هؤلاء . أننا هنا في موقف لا يمكن أن نبت فيه صحة أو خطأ هذه الآراء وكل ما يمكن أن نقوله هو أن نحشد في صف هذا الرأى أو ذاك الحبرة العامة للجنس الإنساني ، وهمي كما سبقت الإشارة تميل بوضوح لتعزز الرأى القائل أن هناك قيمًا ثلاثة غير السعادة نرغب فيها كغايات نهائية . وبعد هذا قد نسأل مصير مذهب الللة المعادة أن كان يستطيع بعد أن يستشير ضميره بقدر ما يملك أن يقرر بصواحة أنه عندما يصعد تلا لينظر إلى الغروب إنما يغمل ذلك لأنه يقول لنفسه أن منظر الخروب سيجعله سعيدًا أو عندما يجدف عبر النهر إنما يفعل ذلك لأنه بهذا فيمن رغبة في الانتقال للجانب الآخر من النهر ، أو عندما يصل بكتابه ويعصر ذهبة في الانتقال للجانب الآخر من النهر ، أو عندما عسل بكتابة ويعصر ذهبة خلال صفحات معقدة متعبة إنما يفعل هذا مجلبة للسعادة لا لائه يؤمن في معرفة شيء عن الفلسفة .

العودة إلى رأى الذاتيين :

إن هذه النتيجة ترجع بنا إلى الاعتراضات التى تقلمنا بها على النظريات الذاتية فى الأخلاق ، كما تعيننا على أن تثير اعتراضاً آخر على الملهب الذاتى . ذلك لأن أنصار المذهب الذاتى إذا واجهتهم ضرورة إصدار حكم خلقى فى الظاهر أبدوا تفسيرهم لهذا على أسس لا خلقية يقولون أنها هى التى اشتق منها هذا الحكم أو أشاروا إلى الاعتبارات اللاخلقية التى كانت أساس تقدير هذا الحكم . وبدلاً من الجملة المعهودة وينبغى أن نقوم بهذا العسمل لأنه صواب . يضعون جملة أخرى إلى أشعر بما يلزمنى أن يقوم بهذا العمل فإذا لم أفعل أحسست بشعور المندن، لأن هذا التصرف وما يشبهه يكسب تقدير الجماعة التى أعيش وسطها كما كان يحدث دائماً فى القديم . فإذا سألناه لماذا يكسب هذا التعلير كانت إجابته ولأن هذا التصرف يؤدى إلى صالح الجماعة .

وهنا يعنى لنا أن نتساءل ما معنى صالح الجماعة ؛ لقد رأينا أن هذه التعبيرات على الأقل من بعض نواحيها ، تتبلور إلى التمتع بأحاسيس سارة . ولماذا نرغب في التمتع بهذه الأحاسيس ؟ يرد الذاتيون بأن السرور خير وكيف نعرف أن السرور خيراً / لقد رأينا أنه ليست هناك إجابة منطقية على هذا السؤال . فإذا أصدرنا على إجابة كان كل ما يقوم هو أن الأمر لا يعدوا أنى أرى السرور خير . وهنا أيضًا نرى أن موقف الذاتيين يصل بهم إلى فكرة الإلهام إذ يقولون أن السرور خير . وليس في نيني

هنا أن اخداصم من أجل هذا لاننى إن كنت على حق فى قولى أنه لا يمكن الدفاع المنطقى من نواحى الخير المنهائية فهم أيضًا يقفون هذا الموقف. ولكن ما يمكن وما يجب أن نفعله هو أن نسأله بأى منطق يزعم أن هناك خطأ فى الإلهام الذى يقول هذا صواب وينبغى أن نفعله بينما يقبل ذلك القول الذى يقول جذا سار وينبغى أن نقوم به .

فإذا كانت القيمة النهائية للسحادة تنتهى أخيراً بشى، نفترضه ولا يكن أن نثبته فبأى حق يستطيع الذاتيون أن يصلوا إلى القيمة المنهائية للواجب، وبأى حق يمكنهم أخيراً أن يقولوا بإعادة العواطف الخلقية إلى أصول أخرى لا خلقية . وأن يعتبروا هذا شيئًا مشروعًا ومنطقيًا ؟ بينما كل ما يمكنهم أن يقولوه خاصًا برأى الإلهاميين ينبغى أن أفعل هذا لأنه واجبى وهو اعتراف ضمنى منهم - بأن هذا هو كل ما يمكن أن يقال - هو أنه رعم غير مشروع وغير منطقى ؟ إن المبدأين هنا يبلوان غير مقنعين في النهاية ، وما دام الأمر كذلك فليس هناك دافع لرفض التفسيرات الإلهامية كما هي ، ولا لتحليل ذلك الشعور الفريد الذي نحسه إزاء ما ينبغنى إلى شعور آخر ليس فريدًا ، مثل رغبتنا في الللة أو اعتبارات الفائدة والمسلحة .

التناقض الكامن في النظريات الطلقية الطبيعية :

يزعم الكتاب عن النظريات الخلقية الذاتية لأنفسهم اتجاها منطقيًا به

يحللون كل شيء ، وهم لهذا يرفضون كل ما فيه من تصوف خيالي أو نزهات خلقية . وهم يعتزون بنجاحهم في تفسير الحقائق الخاصة بالخيرة الخلقية تفسيراً ينطبق على الظواهر الحادثة في العالم الطبيعي . وهكذا يعتبرون الإنسان كأذنيات النبــات والدودة نتاج للطبيعة . وهو لهذا يبدى الخصائص والصفات المناسبة للفصيلة التي خسرج منها . ومن ضمن هذه الخصائص غريزة البقاء للفرد ، وغريزة التعاون مع الأفراد الآخرين الذين ينتسمون إلى مجتمعه ، والرغبة في السرور واللذة . وعلى أسس هذا التفكير يحاول الذاتيون أن يفسروا - ويعتقدون أنهم ينجعون في تفسيرهم هذا إذا وسعوا نطاق تفكيرهم قليلًا - حقائق الخبرة الخلقية . ولكن الحقيقة هي ، كما رأينا ، أنهم في تأسيسهم لتفكيــرهم على قيمة السعادة التي لا يمكن تحليلها وتفسيرها في الظاهر بل هم يقبلونها عن طريق الإلهام الذي لا يسنده أي منطق أو تفكيـر ، وهو أمـر لابد أن يفعلوه ، يقدمون قرابينهم عـلى مذبح القيـمة ، وهم في ولائهم هذا لا يقلون عن أنصار النظرية الموضوعية مع فرق بسيط هو أنهم يفعلون هذا سرًا ودون أن يدركوا أن هناك تضحية . ولكن نظرًا لوجود ولاء لا يمكن إنكاره فما جــدوى أن ندور دورة طويلة لنجد أخيرًا أن إحــدى القيم التي سبق أن نبذناها من الباب الرئيسي قد تسللت من الباب الخلفي ؟ ولماذا لا نسمح لها ولغيرها بالدخول مواجهة من أول الأم ؟

الاخلاق كتوضيح للقيمء

- لكم يتحقق هذا لابد من قبول ما يلى :
- ١ أن هناك شيئًا فريدًا خاصًا بالشعور الخلقي الإنساني .
- ٢ أن قولنا هذا صواب وينبغى أن نفعله هو تعبير عن خبرة فريدة
 وحقيقية عن الكون .
- ٣ أن قولنا هذا خيرًا وهذا صواب لا يمكن تحليله أو تفسيره تحليلاً مقنعًا
 دون العودة إلى أن هذا يسبب لى السرور «أو هذا شىء استحسنه أو
 تستحسنه الجماعة» .
- ٤ أن الصفات الخلقية .تنتمى بطريقة موضوعية وباعتبارها مستقلة بداتها إلى صفات الجنس الإنسانى وإلى نواحى السلوك التى يرتبطون بها، والمؤسسات الاجتماعية والقوانين التى يدينون لها بالولاء .
- آن الكون يحتوى إذن على نظام خلقى بمنى أن هناك عوامل مستقلة
 وموضوعية فيه تعتبر من مقوماته كالخير والصواب ، سواء أقبلتها
 عقولنا أن لم تقبلها .
- ٦ أن الشخصيات ، والأعمال والمؤسسات والقوانين وغيرها بما نراه فى حياتنا اليـومية ونعتبـره خيراً أو صوابًا ، تعتبر هكذا -- بشرط أن نكون على حق فى إدراكها بعليمة الحال -- الأنها تحتوى على خاصية خلقية تشتق من مظهر من الحقيقة يختلف عن ذلك الذى نعهده فى

العالم الحسى ، ونظرًا لاحــتوائها على هذه الخاصية تعــثبر فى ذاتها من هذه المظاهر للحقيقة .

وهكذا نصل من طريق آخر إلى النتيجة التى وصلنا إليسها فى الفصلين السابقين أن العالم الحسى ليس هو العالم الوحيد بل قد لا يكون عالمًا حقيقياً إذ أن هناك مظهرًا آخر من الحقيقة ليس ماديًا ، وهو يحوى قيمًا يعتبر الخير واحد منها . وهذه القيم تتخلل العالم اليومى المالوف وترتبط به ، وفيها القيمة التى نسميها الخير والتى هى جزء من مقومات الشخصيات الإنسانية .

صلة الاخلاق بالدين:

هناك اعتبار آخر لم نتناوله بالبحث ولست استطيع أن أبحثه في هذه العجالة أن القيم كما نوقشت حتى الآن قد عرضت باعتبارها عوامل نهائية في الكون ، ولكنها متباعدة أى أن كلا منها قد نوقش على إنفراد، إذ لم أذكر أن هناك احتمالاً أن تكون هناك علاقة بين الواحدة والاعرى. ولكن ما دام العالم الحقيقي كما يبدو من المتفكير الخلقي يمكن أن يكون بمنابة مجموع القيم فلماذا لا تكون هذه القيم نفسها وحدة تعتبر أساساً للكون ؟

ولنبدأ أولاً ببـحث العلاقة بين القيــم والعقل . الملاحظ أنه بالرغم من أن من المعقول أن نفترض فيما يختص بالجمال والحق أن لهما وجودًا وكمانًا مستقــالاً عن العقل ليس هناك ما يمنع الرسم الفني أو منظر غروب الشمس من أن يكون جميلاً حتى لو لم يكن هناك عقل يتأمل جماله ، كما أنه ليس هناك ما يمنع المعادلة الجبرية . (أ - ب) 1 = (أ + ب) (أ - ب) من أن تكون صحيحة حتى لو لم يكن هناك عقل يفهمها - إلا أن من الصعب أن نفتــرض ما يشبه هذا فــيما يختص بالسعــادة والخير . ترى هل يمكن أن تكون هناك سعادة دون صقل يصورها أو أناس يحسونها؟ يبدو أن الاحتمال هنا ضعيف جداً . هل هناك خير خلقي غير ما نعمرفه عن الخمير في الأشخاص أو غير ذلك الحمير الذي يتمثل في سلوكهم ؟ هناك كل مــا يغرى المرء برفض وجود مثل هذا الخسير في هذه الصورة ، لأننا لو افتـرضنا وجوده لتعين علينا أن نقبل النتــائج التالية . أولاً حيث أننا اعتبرنا القيم موضوعية فلابد من القول أن الكون يحتوى قانونًا خلقيًا أو نظامًا خلقيًا هو في حقيقتــه وموضوعيته كالقوانين السائدة في العالم الطبيعي والنتيجة الشانية لهذا الغرض هو أن هذا القانون أو النظام الخلقي بصورة من الصور جزء من الحقيقة النهائية للكون وليس -بفرض أننا رفيضنا الأخذ بآراء الذاتبين – وصيفًا للطريقة التي بسها يفكر العقل الإنساني ويحس ويحكم . والنتيجة الثالثة أن الكون في مرحلة معينة من مراحل تطوره قد تحرر من العقل - ونعني هنا العقل الإنساني -القادر على إدراك وطاعة هذا القانون الخلقي الذي هـو بالرغم من هذا مستقل عن المعقول تطيعه وتدركه . ولكن بينما نرى هذا القانون الخلقي مستقلاً عن عقولنا هل يمكن أن نتصور قانونًا خلقيًا أو مـثلاً خلقيًا أعملا

يوجد مستقلاً عن عقولنا عن أى عقل إنى أشك فى إمكان حدوث هذا تماماً كما شككت فى إمكان تصور سعادة ليست هى سعادة شخص من الناس . ومن هنا نرى أن الاعتراف بالقيم الموضوعية للأخلاق والسعادة يتضمن كما يبدو وجود عقل غير العقل الإنسانى يعرف ويتمتع بهذه القيم فإذا لم نقبل هذا الرأى واجهتنا المشكلة التالية .

۱ - إذا كان القانون أو المثل الأعلى الخلقى يمكن أن تدركمه عقولنا ولكن لم تخلقه عقولنا وبالتالى ليس معستمدًا على عقولنا فمن الصعب إذا افترضنا فناء الجنس البشرى أن نتصور أى وسيط بمكن أن تظهر فيه القيم الأخلاقية أو أية تصرفات وشخصيات ترتبط بها.

٢ - إذا ارتأينا حالاً لهذه المشكلة أن نجعل القانون الخلقي معتمداً في وجوده على العقول التي يمكنها أن تدرك مقترنة ، أى أنه يتمثل كلية في عقولنا وشخصياتنا يتمثل بالطريقة التي يظهر بها الجمال في الاعمال الفنية والحن في القضايا والمعادلات الرياضية بحيث إذا لم تكن عقولنا موجودة انقطع الوسيط الذي يوجدها وانتهى بذلك وجودها ، إذا فعلنا هذا كان لابد أن نرجع إلى النظرية الذي التي التي كنا ننقدها لائه إن سلمنا بهذا لم يكن هناك وجود للخلق مستقلاً عنا .

والحل الوحيـد لهذه المشكلة هى أن نتصــور وجود عقل غيــر العقل البشرى وهو عــقل لا يدرك الأخلاق فقط بل يخلقها ، أى نتصــور عقلاً يضع القانون الخلقي أو نظام الكون ، فإذا كان واضع القانون هذا هو خالق الكون أمكن للقانون الخلقي مادام يتخلل الكون ويسوده أن يوجد مستقلاً عن وجود الإنسان . فإذا سلمنا بهذا الغرض يمكن أن نجيد حلاً للمشكلة بالتوفيق بين طرفيها لأنه يصبح في الإمكان أن تقرر أن العقول والشخصيات الإنسانية هي الوسيط الذي تظهر فيه قيمة الاخلاق بدون أن لجمل الاخلاق في نفس الوقت معتمدة على هذه المقول وبالتالي ننتقص من كيانها وتطبق عليها الرأى الذاتي . أننا بسهذا نجعل الاخلاق تصتمد على العقل ، ولكن ليس من الضروري أن نعني العقل البشري ثم يصبح على العقل ، ولكن ليس من الضروري أن نعني العقل البشري ثم يصبح الكون أيضاً كونًا خلقياً حتى لو لم توجد العقول البشرية لتتمثل فيها قيمة الاخلاق .

وهنا ننتقل من ميدان الأخسلاق إلى الدين ، حيث لا نستطيع أن نتابع البحث وقد كان الهدف من الوصول إلى هذه النقطة هو أن أكون في موقف يمكنني من أن أضيف أن معظم من كتبوا في الأخلاق اعتقدوا أن الشغرة لابد أن تسد إن عاجملاً أو آجلاً وأن الأخسلاق تندمج في الدين لمحض أننا إذا تأملنا حقيقة الأخلاق بشيء من العمق وجدنا أنها تتضمن وجود الله .

وإنى لاختتم هذا الفصل بذكر مسلاحظات ثلاثة إذا لم تنقلنا إلى أبعد من النقطة التي وصلنا إليها فهى على الأقل تعيننا علمي تلخيص ما وصلنا إليه .

أن الأخلاق تشير إلى وجود الله دون أن تشتضى بالضرورة هذا الوجود.

أولا : أن من المحتمل أن القيم الخلقية التي تعنيها إذا ذكرنا كلمات مثل الحير والصواب والواجب ليست معروفة فقط بواسطة المقل البشرى بل تظهر في هذه العقول وخلالها ، وما دام الجمال لا يمكن أن يوجد في هذا العالم بدون المادة ، كالخشب أو الحسجر أو المسوت أو الطلاء أو الفيلم أو الأشجار أو الزهور أو السماء ، ومادام الحق لا يوجد بدون قضايا التاريخ والقلم والمنطق والرياضيات ، كذلك لابد من وجود العقل البشرى والإرادة والعواطف لكى يظهر عن طريق التفاعل معها الخير المفاتون والدستور الحلقي وليكون له حافظًا مستقلاً عن عقولنا البشرية وإرادتنا وانفعالاتنا ، فإن هذا القول يصبح معزرًا للمبدأ الذاتي في الخلق أما إذا لم يوجد هذا العقل فإنه يصبح مفادًا له .

ثانيًا: إذا كان أصل هذا العالم عقلاً خالقًا يسن القانون الخلقى فإن معرفة القيم الخلقية عن طريق العقل البشرى ليس أمرًا غير معقول ولا غير محتمل . ولكن إذا كان هذا العالم مرتجلاً لا يحركه عقل فإن تولد ونشأة عقول بشرية عند مرحلة معينة من التطور ، عقول لديها القدرة على معرفة القيم الخلقية التي تكمن في انتظار من يكتشفها ، فكرة لا أقل من أن يقال عنها أنها شاذة .

غالفًا: إذا كان هناك عقل أو شخصية وراء هذا الكون أمكن اعتبار القيم وسيطًا تظهر خلاله طبيعة هذه الشخصية . وعلى أساس هذا الفرض وكما يحدث في حالة السعادة والخير اللذين يظهران في عقول بشرية معينة والحق في قضايا معينة والجمال في أشباء مادية معينة نجد أيضًا أن طبيعة الله يمكن أن تظهر في القيم الكلية كالسعادة والخير والحق والجمال وعلى أساس هذا الرأى يمكن اعتبار العالم المادى المألوف ، كما قال أفلاطون بعيدًا عن الحقيقة بخطوتين ، الأولى أنه قد يكون الوسط الذي يظهر خلاله العالم الحقيقية بقيمته الكية ، والتاني أن القيم الكلية هي نفسها الوسط الذي يظهر فيه الله .

وعلى أساس هذا الرأى أيضًا يمكن أن يقـال قياسًا على رأى المذهب الأحادى أن الكون وحــدة وكل واحد ، وهذه الوحدة هى الله الذى يعــبر عن نهسه فى مختلف القيم كما تعــبر الثميم عن نفسها فى ذلك العدد غير للحدود من الطواهر الحدودة .

ملاحظة:

لكى أكـون عادلاً مع القــارىء لابد من أن أقــرر أن هلـه الملاحظات الاخيرة هى بمثابة تــأملات وآراء خاصة بى أكثر من كونهــا نتائج وتفكير آخرين . وهى إحدى نتائج الاحتكاك بعقليات أكبر منا مما يدفعنا للتفكير قياسًا على الخطوط التــى رسموها لنا . وهو ما يحدث عــادة إذا ما حمل الرواد المشاعل إذ يتبعهم نفر من الناس من الأجيال التالية تجد أن الطريق قد أصبح معبداً عما يعينهم على الميل يمينا أو يساراً في طرق فرعية صغيرة يختطونها بأنفسهم . وأنى أذكر هذا للتشجيع والتحذير . . التشجيع لان هذا قد يساعد القارئ على أن يدرك بواسطة هذه الأمثلة أن الفلسفة عبارة عن أخذ وعطاء ، وفيها مجال لنشاط كشفى مستقل مفتوح أمام عقول أولئك الذين قرأوا بإمعان ومن هنا يمكن أن يدرك أن هذه التأملات أولئك الذين قرأوا بإمعان ومن هنا يمكن أن يدرك أن هذه التأملات

الفصل الرابع الفلسفة الساسية

لقد حاولت فى الفحصل السابق أن أبين كيف أن اختبار حقائق الشعور الخلقى يؤدى إلى كشف القيم وأن النظريات الاخلاقية التى ترمى إلى اختزال أو إزالة موضوعية القسيم الأخلاقية تفشل فى أن تحقق العدالة بالنسبة لهذه الحقائق وإنى أتجه فى هذا الفصل إلى أن اتخذ مبحثًا مشابهًا فما يتعلق بالسياسة .

إن غـرض علم الأخلاق حـسب رأى فلاسـفة الأغـريق هو وصف طبيعة الحياة الخيرة للفرد وتصف السياسة الحياة الخيرة لجماعات الأفراد إلا أن الأخلاق والسياسة التي علموها متداخلة :

(أ) لأن الخير بالنسبة لجماعات الأفراد أى للدول يرغب فيها فقط على
 قدر ما تعتبر شرطًا ووسيلة تؤدى إلى الحياة الخيرة للأفراد المواطنين.
 وفى ضوء هذا المعنى تصبح السياسة تابعة للأخلاق.

- (ب) لان الحياة الحيرة للإنسان هي الحياة الحيرة للمواطن وفي عبارة أخرى يمكن أن يحياها الفرد بالتعاون مع زملائه في المجتمع . وبحسب هذا المعنى تصبح السياسة جزءًا من الأخلاق ولا يمكسن أن نصف الحياة الحلقية أو نشتبعها دون أن ندخل في الاحتسبار علاقة الإنسان بالمجتمع .
- (ج) لأنه من مبهمة المشرع الحكيم أن يضع قواعد عامة ليعيش أفراد الجماعة في حياة خيرة وبهذا ينمى عقليات المواطنين بالتربية وأن يشكل أخلاقهم بالتدريب حتى يصبحوا قادرين على أن يحيوها وراغين في ذلك . وبهذا المعنى تصبح فن الرجل السياسي كما يعلمنا أرسطو هو الفن الأسمى طالما كان يعمل لتحقيق طبيعة الوجود الخير للجماعة ككل إنه يتجه نحو هذا التصور . أن مهمة الرجل السياسي أن يحدد ماهية طبيعة الحياة الخيرة للفرد . وسوف أعلى فيهما باختصار النتائج التي وصل إليها أرسطو من حيث العلاقة بين علم الأخلاق وعلم السياسة .

فإذا ما تتبعنا طريقته فإننى سأحاول فى هذا الفصل أن أعالج الفلسفة السياسية قاصداً كشف الأهداف الموضوعية أو القسيم التى تنطوى تحت أغراض الرجل السياسى .

وسوف أتساءل أو لا : ما هى الاهداف التى توجه حقيقة سياسات الدول ومن أى الاتجاهات تعتبر مرضية ومن أيها تعتبر غير مرضية ؟ وثانيًا سوف أختبر الأغراض التى يعترف السياسيون بأنها أهداف سياستهم وأحاول أن أين أنها عادة مخالفة للأغراض التى يتوخونها . وليست تلك الأهداف التى بعملون على تحقيقها فى الفصل السياسى بل بالحرى تلك التى يعترفون بها والتى إذا حللناها هى التى تكشف لنا عن وجود قيم خفية . وأخيراً ساراعى ماهية القيم الاجتماعية وماعمل على عرضها من حيث ارتباطها بابجاد تلك الظروف التى ربما يتبع فيها الفرد المواطن تلك القسيم الموضوعية فى الاخلاق كالسعادة والخير والجاحال الحاطة يقد . فإذا نجيحت هذه المحاولة سوف يترتب على ذلك أن نعرض السياسة كوسيلة لتحقيق الأهداف الاخلاقية الموضوعية .

الا'هداف التي تتوخاها الجماعات (هداف ليست مرضية :

ما هى الأغراض الستى تتوخدها الجماعات والتى يقدرها السياسيون والعاملون المدنيون الذى يوجمهون سياسات دولهم ؟ . أنها كشرة ولكن على سمبيل الإيضاح يمكن حصرها فى ثلاث وهى : القوة والامتياز والثورة.

(١) القوة كمنث:

لا يمكن أن ننكر أن الدول تصمو إلى المفوة فحامتــلاك أمبــراطورية يعتبر في كل مكان خميرًا كما أن فقد قطعة أرض يعتــبر شرًا . وكما أن كبر عدد السكان يساعد على أن يجعل الدولة قوية كذلك قلة عدد السكان يعتبر شراً . فإذا ما تمشدقت الدول عن طريق أفواه السياسيين بالقول بأن لها «رسالة مقدمة» وأن لها «أهمية للدولة» أو عن «المستقبل التاريخي» للدولة فإنهم يقصدون من وراء ذلك أن لهم «رسالة» هى أن يكتسبوا بقعة أرض أو إن يزيدوا قوتهم وأن «مصالحهم» تستلزم الإستزادة من القوة وأن «المقدر لهم» سواء من عند الله أو من عند الحظ أو من الحركات التاريخية أو من نتاج «عبقريتهم» إنما يشير عليهم بزيادة التوسع .

فما هي إذن القوة ؟ . القوة هي القددة على أن تملي إرادتك على كائنات بشرية أخرى وأن تصيبهم بشر إذا رقضوا الخضوع لك . وللقوة من غير شك عدة صور : فهناك قوة المال وقوة المكانة وقوة الميلاد والدم وقوة التعلم وفوق كل هذا توجد «القوة العليا» . كل هذه الصور من القوة تشمرك جميعًا في أنه إذا قاوم أو عارض الرجال من يمتلك القوة فإنه يستطيع عندئذ أن يسبب لهم خبرات مؤلة طردهم من العمل «قوة المال» أو رفض دعوتهم إلى الحفلات أو رفض دعوتهم إلى الحفلات وحوات الغذاء . «قوة المد والميلاد» أو ببساطة مضايقاتهم أو إيلامهم أو أحداث الضرر لهم «القوة العليا» . فإذا ما ارتكبت إحدى الدول سياسة التوسع وركنت إلى اتجاه الغزو أو اندفعت إلى تكوين امبراطورية وعمدت الى توسيع الرقعة التي تحكمها فإنها في الحقيقة ترغب في أن تصبح في

مكانه تسمح لها أن تملى إرادتها على شمعوب لم ترتق ورعمايا بقع من الأرض وطبقات اقتصادية أدنى أو أجناس مخمتلفة . وهذه السياسة تفرض سواء بالرضاء أو دونه .

فإذا قبلت بغير رضاء فإن فرض إرادة الفرد بالقوة على أولئك الذين يرغبون فى أن يكونوا أحرارًا فى التصرف وفق إرادتهم لا ينال إعجابًا من الناحية الخلقية ويكفى فقط أن توضح النقطة ليتضح مباشرة أنها ليست خلقية . أما إذا قلبت عن رضاء فإنها عندئذ لا تحتاج إلى قوة لتسندها .

يقال أحيانًا أن هناك ما يبرر استخدام الأمم للقوة ضد أمم أخرى لأن هذه الأمم الاخرى خبيشة ويجب أن تعاقب أو لانهما لم ترتق ويجب حمايتها أو ترقيتها . وهكذا استخدم النازيون القوة ضد اليهود لأنهم خبثاء . والكاثوليك ضد البروتستانت لانهم ملحدون ، في حين أن الانجليز استولوا على بقاع غير متمدينة لمصلحة المواطنين . ولكن :

 ١ - لا يمكن تبرير الاعتقاد بخبث شعوب بأسرها وحتى إذا أمكن ذلك فإنه ليس من حق شعوب أخرى أن تعاقبهم على كونهم كذلك .

٢ - الفكرة بأن الشعوب غير المتمدينة تتحسن بأن التتعرض للرقى، مسألة قابلة المناقشة . فسكان الجنور الجنوبية مشلاً ربما كانوا أكثر شموراً بالكرامة قبل أن ترسل إليهم الحضارة الغربية والمبشرين والاناجيل والحمور ومرض الزهرى والبضائع القطنية الرخيصة والراديو وصناديق الأغذية المحفوظة .

٣ - لا يوجد مجتمع يستحق أن يشعر عن يقين برقى طريقته في الحياة
 لدرجة تبرر فرضها على شعب آخر بالقوة .

فالمنافع المادية كالطرق والكبارى والمصحات والزى والنقل وعلم الطب يمكن من شك أن تنقل من شعب أكشر حضارة إلى شعب أقل حضارة ولكن التاريخ يبين أن المنافع لم تمنح إلا في حالات قليلة - إذا وجدت بدون مقابل - وبعبارة أخرى حيث لا يوجد هدف يرمى إلى كسب بقعة أرض أو حيث لا يوجود أمل في كسب مواد خام أو بدون قصد في توفير مواد تجوينية بسعر رخيص .

إن شرعية النتائج المريحة للشعب (ب) لأن يصبح محكومًا للشعب (أ) ولم إنما تتحدد دائمًا بواسطة رجال الأعمال في الشعب (أ) ولم يحدث مطلقًا - على قدر ما أعى - أن طلبت بواسطة الشعب (ب) ويعبارة أخرى أن الأمبراطوريات والمستعمرات إنما تكتسب بقرار الحكام والمستعمرين لا بناء على رغبة من الحكومين والشعوب المستعمرة . وإذا كان ذلك كذلك فإن الأرباح المشروعة للشعب (ب) من حكم الشعب (أ) تبدو كما لو كانت معجرد تمويه رئبرير من الشعب (أ) لدوافعه الحقيقية لإكتساب السلطة على الشعب (ب).

والنتيجة المتضمنة إذن في أن الرغبة في القوة تؤدى إلى خداع الذات
بالنسبة للدواقع لهى أقل النتائج الشريرة من القوى صلى التابع .
 فالشهوة التى تنمو أسرع من بقية الشهوات جميعًا وأكثرها وثوقًا بما

يتغذى عليه هى شهوة القدوة . ذلك أن القوة نفسد الأخلاق وتضلل الحكم . انها تجعل الرجال الشفوقين قساة وتجعل من الرجال ذوى المعدن الطيب طماعين ومن بنى البشر المؤمنين بالخطأ رجالاً يؤمنون بأنهم معصومون . ويمكن أن نقرأ رأى الفيلسوف عن نتائج القوة فيما كتب عن «الرجل المستبد» في الكتساب التاسع من جمهورية الخلاطون ورأى المؤرخ في ذلك النص الخطير للورد «اكتون» سجل التاريخ البشرى «فكل قوة تفسد دائمًا والقوة المطلقة مفسدة على الإطلاق» ، وأختم هذا بأن القوة ليست خيرًا في ذاتها سواء قامت بها الدول أو الأفراد . أما كيف تصبح القوة خيرًا أو شرًا فيهذا يتوقف على طريقة استخدامها وعلى نتائجها بالنسبة لللين يتوقف على طريقة استخدامها وعلى نتائجها بالنسبة لللين يستخدمونها والذين يخضعون لها . فعندما تكون القوة خيرًا في الوقع تكون خيرًا لشيء آخر .

(ب) الامتياز كفاية ،

إن الامتياز في نظر كشيرين من رجال الدولة يتوقف على السعظمة العسكرية ويتحدد بها . وبناه على رأى موسوليني الممثل الصحيح لسياسة القوة فأن امتياز الامم يتحدد عامًا في الأغلب بمجدها العسكري وقروتها المسلحة» إن العظمة العسكرية قد تكون أكثر المستويات اعتبارًا عند المؤرخين والسياسيين عسد تقديرهم لقيمة إحدى الدول . إلا أن المجد يسعتمد على الكفاءة في فنون الذبح وأنه عن طريق هذه الكفاءة في هذا المضمار تستطيع

بعض الدول أن تفرض إدارتها على دول أخرى . وهذا التصرف يشبه تصرف من يخضع الأخبرين لسيطرته بالقوة وهو تصرف ليست له صفة متازة يمكن أن يفكر فيها الفرد أو تشفق مع مبادىء المسيح التي تعترف الحضارة الغربية باعتناقها . إن إحدى مبادىء القوة العسكرية أن الدولة التي تمتلكها - إن آجلاً أو عاجلاً - إنما تـندفع بقوة الظروف أو بمطامعها إلى أن تضعها موضع الاختبار - ويعبارة أخرى - تتجه الدول التي تمتلك قوة عسكرية نحو الاعتداء . إلا أن التاريخ بين أن الاعتداء السعسكري انتهى دائمًا - إن آجارًا أو عاجلاً - إلى خـسارة الدول التي تمارسه . لقد دفعت الولايات اليونانية بنفسها وبجيرانها إلى الحرب غير قادرة على أن تضبط نزعتها المريضة الخطيرة نحو الاعتداء حتى فشلت في الاتحاد أمام عدو مستدرك فسقطوا تحت سلطان مقدونيا . وقد تلي نجاح قرطاجنة العسكري تحطيمها النهائي وكان هانيبال ، أكبر عبقري عسكري الجيته قسرطاجنة ، هو العامل الذي هدمسهما . وعلى مر التماريخ كان النجماح العسكري للشعوب المعتدية حستى ولو كان قوادها من العباقرة بما أدى إلى أنها لم تقدر إعدادها تمامًا وخدعت أنفسها بأساطيس قصيرة تتسمثل في حروب حماسمة تنتهي بالانتمار وفشلت في أن يطول تقديرها لعنصر الزمن فذهبت حتمًا من كارثة إلى كارثة في عناد وإصرار حتى أن التاريخ لو قرىء بطريقة واقعية لاعتبر ظهور العبقيرية العسكرية إحدى المصائب الكبرى التي يمكن أن تصيب أحد الشعوب فنابليون مثلاً كان مصيبة على فرنسا . لقد قلل عدد الفرنسيين وأحنى قسامتهم بديون كثيرة . لقد جلب الموحشة والبؤس على كثير من النساء وآلام جزية للكثير من الرجال . لماذا إذن تعتـبر القــدرة على إنتاج نــابليون أو صــدد من أمثال نــابليون فــخرًا للدولة؟ الإجابة ليست واضحة .

أخلص إذن إلى أن الامتيار العسكرى ليس حيرًا فى ذاته . ينبغى أن يراعى الفرد كيف يكتسب وعلام يرتكز . ويجب أن يسأل الفرد أيضًا أى العلل ينجم عنها وإلى أى الحركات تؤدى وأى الأغراض تخدم . يجب أن يسأل الفرد فى الحقيقة كيف تستخدم فالامتيار إذن كالقوة إذا كانت خيرًا فهى خير كوسيلة .

(جِـ) الثروة كغاية :

إن البعض يرغبون في الظهور بامتلاك الثروة بقدر ما يرغبون في المتلاكها ولكنهم لا يفكرون في اشتهاء المظهر إلا إذا رغبوا في الحقيقة ذاتها وإذن سوف تحصر أنفسنا فقط في اعتبار امتلاك الثروة كغاية . فهل الثروة خير في ذاتها ؟ . تعتبر الشروة خيراً في ذاتها فقط عند الشقاء أن أغلبنا يحتاج إلى المال لما يمكن شراؤه به . ونحتاج إليه أيضاً من أجل التقدير الذي يجلبه من الاترين نحو من يفترض امتلاكه لمه . فإذا استخدمناه في نشر السعادة والإضاءة لمساعدة الفقير وتشد حاجة المحتاج لمساعدة المغلوب على أمره لنرفع مستوى الذوق ، وإذا كنا - أكثر من لمساعدة المغلوب على أمره لرفع مستوى الذوق ، وإذا كنا - أكثر من للجميل أو

طلب أى خدمة يمكن أن يقال عندتد أن ثروتنا أحسن استخدامها . أما إذا كنا نستسخدمها - بالرغم من ذلك - لاكتساب ممتلكات لأننا - كسرجال الأعمال - نفسيس قيمة الناس بعبارات تدل على الدخل وأننا لذلك نتوق إلى أن نكتب عدة أدلة على دخلنا فإن الثروة تستخدم لنصل إلى السرور وندهم مجننا الذاتي .

يقدر الناس أيضاً الثروة لأن المال يعطيهم سلطة على الآخرين ولكن ليس هناك فخر في اكتساب أو استلاك سلطة المال . وبعبارة أشمل يكتسب المال بأحد طريقتين : أما وراثة أو اكتساباً . فإذا كان وراثة كان هذا دلالة على الحظ أكثر منه فضيلة خصوصاً وأنه في أغلب الحالات يتحدد استلام الميراث عن طريق حجرة المنوم التي حدث أن ولد فيها الإنسان وهو حادث لا يقترض أن له سيطرة عليه . أما اكتساب المال فهو يحدث أما بأنك كنت ناجعاً في التغلب على منافسيك في حين أنه إذا كان الدهاء واللمح بالنظر والخطف فضائل في المقامر أو لاعب البوكر فإنها لا تعتبر فضائل خلقية مرغوب فيها في المواطن . وأما أن لك حظاً في أن تمتلك قدرة أو بعض الخواص أو صوتًا رقيقًا أو وجهًا جميلاً أو في أن تمتلك قدرة أو بعض الخواص أو صوتًا رقيقًا أو وجهًا جميلاً أو الخواص رغم قيمتها الكبرى لممتليكها فهي ليست فيضائل خلقية . وأما الك تحب المال أكثر من أى شيء آخر وضحيت بكل شيء آخر في سبيل جمعه . وإنك إذ تضحي كل شيء من أجل هدف واحد ليبين هذا عن قوة

إرادة وأفق محدود ولكن هذا ليس فى ذاته فخرًا خلقبًا . وأخلص من هذا بأن امتــلاك المال وسلطة المال – سواء ترك المال لنا أو صنعنــاه بأنفسنا – لى فى ذاته خيرًا ولكن المال خير بقدر ما هو وسيلة وليس غاية فى ذاته .

(وجه النقص في الجماعات التي تقدر الثروة:

يتضح هذا إذا ما اتجهانا من امتلاك الثروة عند الأفراد إلى امتلاكها عند الجماعات . فإننا مباشرة نجد أنفسنا نواجمه إحدى نواحى الانحراف الكثيرة في المجتمع الحديث التي يطلق عليها عدم المساواة في توزيع الثروة بين المواطنين . قبل الحرب كمانت بريطانيا العظمى تعتبر حمثًا بوجه عام من أغنى دول العالم إلا أن شروتها كانت موزعة بطريقة غير متساوية مطلقًا مما أدى إلى أن ٢٠٠٠،٠٠٠ من المسكان في انجلترا وويلز مطلقًا مما أدى إلى أن ٢٠٠،٠٠٠ من المسكان في انجلترا وويلز عني بناء على تقرير «السير جون أورة الذي طبع سنة ١٩٣٨ - كانوا يعيشون على إيراد يومى يقل عن الحد الأدنى الملازم للصححة في حين أن المدين كانوا يعيشون منها فقط ملين كانوا يعيشون بدخل أسبوعى عشر شلنات للفرد يصرف منها فقط أربع شلنات على التغلية .

لست أكمتب كتابًا عمن السياسة ولهذا فمأنى أترك الخلق السياسى ليناقشه آخرون ولكنى أختص بالفلسفة وبنوع أخص بفلسفة القيم - كما حاولات أن أبين في الفصل السابق - ما يجب أن يوجد كغاية حقيقية للحياة. من هذا الاعتبار يوجه إلى النظام القائم في توزيم الثروة نقدين:

- أولاً: على رأس القائمة نجد أن الغنى كما تبينا يميل إلى تقبيم سلطة المال كسفاية . ولهذا يخص الـشطر الأكبر من نشاطه لكسب المال . ويتبم هذا :
- (1) ان قائسمة القيم التي لديهم خاطئة ونتيجة لذلك يجهلون أو ينقصون من قيمة الخيرات الحقيقية كالجمال والمعرفة .
- (ب) ليس لديهم الوقت ولا القوة لتتبع القيم الحقيقية ويفقدون في اثناء حياتهم التي لا يتبعون فيها إلا قيمًا خاطئة القدرة والإرادة على تتبع القيم الحقيقية . ذلك أن الطبيعة الإنسانية تتشكل تعبًا للميدان الذي تعمل فيه وثبرت عادة تقدير المال والسلطة كغايات يقلل فهمنا للجمال ويجعلنا لا نميل إلى المعرفة ولا نحس رقة بعض النواحي من العلاقات الإنسانية وتنظهر هذه النتائج بوضوح غالبًا من مراعاة الفوائد التي يعمل الغني على أن يجنيها من وقت فراغه . خذ على سبيل المثال حالة رجل الأعمال الذي في المعاش . لقد كان منشغلاً طيلة حياته في جمع المال حتى يستطيع في أحد الأيام أن يستريح ويتمتع بأرباحه . لقد جاء وقت (المعاش) وعندئذ يفتقد عادته في العمل الجدى بعض الوقت وسيحاول أن يجعل وجوده محتملاً بمساعلة الرياضة البدنية والألعاب وحفلات الكوكتيل والرقص والمسابقات والمسرح ولا يخلو الحال عن بعض الغراميات على

ساحل الريفييرا! فإذا ما أشبع هذه الهوايات انساق إلى الصيد تلك اللعبة الكبرى وإلى اكتشاف الصحارى وتسلق الجبال أو بعض المحاولات الأخرى الخطيرة غير المرغوب فيها وحيث يلجأ إلى اقناع أفراد آخرين بمصاحبته بأن يهبهم مرتبات ضخمة وأخيراً يركن متقزراً إلى مكتبه في يأس من أن يجد الحياة الممتعة دون العمل الشاق الذي كان متعودًا عليه .

- ٢ ثانيًا: في أسفل القائمة نجد الفقـراء الذين يعجزون عن حياة الخير
 لأربعة إعتبارات.
- (ب) إنهم يعملون في واجبات جديدة مرهقة لا ترهف خيالهم أو
 تدرب عقولهم أن تستثير أقصى مواهبهم . فهم لذلك رجال
 ونساء غير ناضجين بمعنى الكلمة . أضف إلى ذلك أن عملهم
 يقوم إلى حد بعيد على إدارة الآلات واستخدامها فلا ينجم عن
 دوام هذه الممارسة إلا إغلاق طرق العقل وتضييق أوجه النشاط
 وتقلل مجال اهتمامه إلى مستوى طلبة المدارس والميكانيكيين .
 فالسؤال "كيف تعمل هذه يا أبى ؟ مقبول عندما يوجه من ابنى
 الذى عمره اثنى عشر عامًا ولكنه سؤال غير مناسب إذا وجه

من رجل تام النضج والذى يهــتم لا بطريقة عملهــا بل الهدف الذى تعمل من أجله .

(ج) إن تربيتهم غير ناضجة حتى أنهم لا يستطيعون أن يحققوا الإمكانيات التى لديهم وأن يغدقوا أكثر مما يمكن على الحياة بأن ينحوها أكثر ما يمكن مما فى أنفسهم . إن قدرتهم مثلاً على تقدير العمل العظيم فى الفن والادب تبقى غير ناضجة .

(د) ان أغراضهم تتحدد بالظروف التي يصادفونها . يكفي ان يأكلوا ويشربوا في منزل مربح يعيشون فيه ومهنة مأمونة وتأمين ضد المرض والخلو من العمل مع زيارات متفرقة إلى حمام السباحة أو السينما أو الشاطىء وهذا هو كل ما يستغرق الخيرات عند أغلب الناس .

إن أغلب الناس لم يتسمتصوا حتى بهانه الخيسرات الفشيلة فهل مما يستثير التعجب أن نجد أن أولئك الذين يجدون أنفسهم فجأة متمتعين بها يرون في ذواتهم قيمة تفوق العقل ويرون في هذه الخيرات ما يشمل الخير الإنساني كله .

إنه من المناسب الآن أن نلاحظ أن الفنون المسيكانيكية والصناصة بما فى ذلك العلم التطبيق وتلك الأصمال الستى يقوم بها الآن الفنيون والمهندسون كانت غير مرغوب فيها من اثنين من كبار الفسلاسفة القدماء أفلاطون وأرسطو لأنها تترك الإنسان دون وقت فراغ يستطيع فيمه أن يستفيد أكشر ما يمكن من جسمه وعقله . إن التدريب المستمر لهم إنما يطبع كلا من العقل والجسم بطابع الجسمود والنظام والمطابقة للآلة التي تسيطر على كل من الجسم والعقل .

والنتيجة هى أن تقيم المجتمعات للثروة كفاية إنما يصدر عن المواطنين الذين يجهلون الغايات الحقيقية للحياة ولا يعرفون كيف ينبغى أن يعيشوا حياتهم . إنهم لا يعرفون أيلا القلة من فن الحياة أو لا يعرفون شيئًا منه. إنهم مستفرقون في الحصول على الوسائل التي تجعل حياتهم ممكنة وهم بذلك يضحون بالغاية في سبيل الوسيلة .

لقد عرضت ثـلاث أمثلة للموضوعـات التى تعملها المجتـمعات فى الواقع وهى السلطة والاستيـازات والثروة وبينت أنهـا ليست جـديرة لأن تعتبر فى ذاتها كالغايات الصحيـحة للنشاط الإنسانى فهى ليست خيراً ألا كوسائل لغايات وراءها .

٢ - الغايات التي تعترف المجتمعات بتوخيها ليست في الواقع إلا وسائل :

والغايات التي تهدف إليها الجماعات كثيرة ومتعددة لعل من أحسن ما يصبورها مسئاق الاطلنطى عن الحسريات الأربع حرية التعبيس وحرية العبادة والتسحرر من الخوف ومن الرغبة . وأكسر القول أنى لست أكتب مقالاً عن السياسة ولكنى أهتم بتحليل الأفكار السياسية حتى أتبين أى

ضوء يمكن أن تلقيم على طبيعة القيم . ولهما الا أجدنى ملزمًا أن أسرد قائسمة تفصيليه لسلغايات التى يتسوخاها رجمال السيماسسة ويكفى ثلاثة لتوضيح هدفى . والثلاثة التى انتخبها هى ك العدالة الاجتماعية والحرية والتربية .

العدالة الاجتماعية:

تتضمن العدالة الاجتماعية «التحرر من الحاجة» كما تنضمن توزيعاً أعدل لثروات المجتمع عما هو الآن وتهيىء لكل مواطن الحق في أن يبرز أكثر ما يستطيع من نفسه ومواهبه لمصلحته الخاصة ولمصلحة المجتمع الذي ينتمى إليه . وهنا يوجد اثنان من المثل العليا المختلفة تستحق أن تعالج بنوع خماص . فالتحرر من الحاجة عبارة واسعة تشمل كل ما نعينه المخدو ولاسرته عندما يحرض الفرد أو يترك عمله منزل جيد ومربع بحديقة الفرد ولاسرته عندما يمرض الفرد أو يترك عمله منزل جيد ومربع بحديقة صغيرة وقت فراغ لذيذ وشوارع مضيئة ومرصوفة ونظام صحى وعلاجي إلخ . . . هل هذه الأشياء تقوم كخيرات في ذاتها ؟ . أعتقد أنها ليست كذلك . إنها تبدو خيرات فقط بالنسبة للمحرومين منها أو للذين يتمتعون بها في حدود ضيقة أو الذين لابد أن يكافحوا ليحصلوا عليها أو للذين يملكونها ولا يأمنون عليها كالصحة التي يسلم بها من يتمتع بها ليسحب الأنفاس إلى رفتيه المتعبتين . فإذا كان ذلك كذلك فإنه يمكن

النظر إليهما من حيث سلوك أولئك الذين يسهل لهم الحصول على هذه الأشياء كسحق وق لهم . ضالملوك والأباطرة والخلفاء والسلاطين والأرستقراطيين ورجسال الأعمال وحتى الطبقة الوسطى المطمسئنة الثابتة لا يعتبرون هذه الأشياء خيرات بل يسلمون بهـا فقط ، أما أن يكون هناك قسطًا كافيًا من المال والضمان وأن يكون الفرد حاصلًا على مسكنه وأن يكون هناك نظام صحى في داخل المنزل وأن يسكون هناك مواثد مسليشة بألوان الطعام أربع مرات في اليوم هذه الأشياء تبدو بالنسبة للطبقتين العليا والوسطى في انجلتسرا في العصر الفيكتسوري العظيم قسطًا من النظام الطبيعي للكون ، أنهم لم يعتبروها خيرات ولكنها في نظرهم أمر طبيعي كالماء والهواء ، وبالطبع كذلك لم يعتبرها خيرًا أي كائن بشرى أتت له هذه الأشياء بطريقة طبيعية ويسهولة وضمان كحق من الحقوق ، فهذه الأشيساء تعطى قيمة كوسائل لأشيساء أخرى فإذا امتنعت أصبيحت هذه الأشياء الأخرى بعيدة المنال ، فإذا كان الإنسان دائم التفكير في عمله فإنه لا يستطيع أن يفكر في الشمعر وإذا كان يشعر بالجموع أو البرودة فإنه لا يستطيع أن يتمتع بالموسيقي وإذا كُـان خائفًا فإنـه لا يسـتطيع أن يركز عقله في العلم أو الفلسفة وإذا كان يعتبر أصدقاءه منافسين له فإنه لا يستطيع أن يتمتع بصداقتهم ، وأخلص من هذا أن الخيرات التي تنطوي تحت لفظ العدالة الاجتماعية، التي تمثلها فكرة (التحرر من الحاجة) يمكن أن تقدر كشرط وضمان للحياة الخيرة وليست جزءًا منها ، فإذا تعذرت لا يمكننا أن نتمتع بالحسياة الجيدة وإذا استغرقت تفكيسرنا فإننا لا نستطيع أن نحقق هذه الأهداف التي هي خير في ذاتها ولكن إذا تحققت بطريق مضمون نتمود عليها ونسلم بها مما يؤدي إلى أن تختفي في ما وراء شعوراً .

والمثل الأعلى الذى تتضمنه عبارة «العدالة الاجتماعية» هو المساواة فعندما يطلب الرجال المساواة لا يعنى ذلك أنهم يعتقدون فعلاً أن جميع الرجال متساوين بالرغم من أنه يؤخذ ضد المدافعين عن المساواة أن المساواة الطبيعية بين جميع الرجال هى التى يذهبون إليها ، ينبغى أن نسلم أن المغنة التى يستخدمها المدافعون عن المساواة قد عملت حسابًا لهذا التفسير السىء فمثلاً ذلك التصريح الأمريكي للاستقلال الذي أكد بطريقة سيئة في الفقرة الثانية اجميع الرجال خلقوا أحرارًا ومتساوين إذا كان الأمر كذلك فما الذي تؤكده هذه الفقرة ؟ إني أقدم الاقتراحات الثلاث الآتية :

 (۱) جمعيع الرجال متساوون في الأهمية في نظر الله لأنهم مخلوقاته.

(ب) جميع الرجال متساوون في الأهمية أمام أنفسهم .

(ج) يمكن للدولة أن تعطى أهمية لتتسجة الاقتراح الأول والثانى إذا سمح لجميع المواطنين بفرص متساوية للارتقاء الذاتى والابراز ما يمكن أن يكونوا عليه وبعبارة أخرى يجب أن تعاملهم الدولة كما لو كانوا جميمًا متساوين في الأهمية بالنسبة لها .

فالمساواة ليست إذن خيرًا في ذاتها . إنهما وسيلة - ووسميلة هامة لشيء آخر يطلق عليه فرصة النمو الذاتي وتحقيق الوجود بالنسبة للمواطنين ولجميع المواطنين .

الحرية والتربية :

وهذان لا يحتاجان إلى جهد طويل فهما يقودان إلى نفس النتاتج التى أدى إليها اختبارنا للعدالة الاجتماعية وتكفى معاجلة سريعة للكشف عنها . إن حرية الكلام وحرية العمل وحرية القراءة والكتابة لا يشعر بها على أنها خيرات إلا بالنسبة لمن حرم منها . ولقد سلم بها الجيل الذى نشأت فيه . واستشهد بالحلاصة الأتية من كتاب للأستاذ برى اتاريخ حرية الفكر، وقد ظهر سنة ١٩٦٣ اأن صراع العقل ضد السلطة قد انتهى الى ما يبدو الآن قاطعًا ودائمًا وهو الانتصار للحرية ، فنفى أكثر الدول تمدنا وتقدمًا تعتبر حرية المناقشة كدبدأ أساسى، ولاننا سلمنا بهما فإنتا لا مسعر كم كان من المساق لا سعر كم كان من المسعب الحصول عليهما وكم كان من المساق المحافظة عليهما فقد عررت بنا الفاشية فأصبحت أوروبا كلها متعطشة للحرية التى أنكرها الطغاة (١) . ومع ذلك ليست الحرية خيرًا إيجابيًا بل هي خير سلبى . إنها كالصحة أو الهواء . فنحن نقدر دائمًا الصحة عنلما نفقدها أو عندما نستعيدها حديثًا حيث لا تزال ذكرى المرض حية في

⁽١) كتب المؤلف هذا النص في أوائل سنة ١٩٤٣ .

أذهاننا . وكذلك الهواء فنحن نقدره فقط عندما يؤخذ عنا فنحن نقدره إذا ما اقتربًا من الموت إن لم يهيأ لنا . وبالمثل لا يقدر الرجال الحرية إلا إذا أتكرت عليهم ولكن إنكارها إنكار لكل ما يجعل الحياة تستحق العيش وهكذا يصرخ السنجين للحرية ، كرثتي الرجل الذي يشهق فهي تصرخ للهواء . إن الحرية من غير شك هواء النفس . الهواء والصحة وسائل لجسم يتصرف بحرية وكفاءة . ولكنـنا قد نستخدم هذه الحرية والقدرة في حركات أجـسامنا في أن نضرب زوجاتنا ورؤوس أتباعنــا أو ننقذ أطفالنا من حسرق المنازل أوإغراق القوارب وكلما كان الجسم أكثمر قدرة كمان الضرب أشد وكان الإنقاذ . . . وهكذا . وبالمثل الحرية وسيلة ليكون العقل أكثر قدرة وحرية في تفكيـره . ولكننا يجب أن نتسائل مرة أخرى هل سيستخدم العقل الحر القادر في تيسير طرق الانتقام وأن يحقق مطامع خسيسة ويخلق المضايقات أو في كشف النظرية النسبية وتنظيم الغذاء لأوروبا الجائعة أو.في تأليف السيمفونية الخامسة لبيتهوفن ؟ وبعبارة أخرى - وهنا يجب أن تكون المسألة واضحة تمامًا - الحريـة هي أن تكــون حــرًا في أن تفكر في شيء وتصـمم شيئًا ، وتضع خطة لشيء وتنظم شيئًا وتكسب شيئًا وتحسق شيئًا وبحسب كيفية هذه الأشياء تتوقف قيمة الحريسة التي بها نفكر أو نصمم أو نضع الخطة أو ننظم أو نكتسب أو نحقق فالمهم إذن - فيـما يتعلق بالحرية - هو في الواقع كيف نستخدمها . وبالمثل فيما يتعلق بالتربية فالعقل الذى نال حظًا من التربية هو أقدر من العقل الذى لم ينل هذه التربية . ومع ذلك فأن المثقفين قد أحدثوا أضرارا للمعالم لا تقل عن تلك التى صدرت عن غير المثقفين . ولقد علموا أيضًا خيرات أكثر فإذا كان هدف التربية هو أن يجمل الفرد أكثر قدرة على تحقيق إمكانياته الكامنة ومساعدته على استثارة نشاطه وإذن فإن قيمة التربية تتوقف على طبيعة هذه الإمكانيات والأهداف التى تستخدم طاقات الفرد لتحقيقها . وبعبارة أخرى تعتبر التربية وسيلة للخير ولبست خيرا في ذاتها .

هدف السياسة :

ان جميع هذه الإيضاحيات أساسيها واحد فيالفيميان الاجتساعي والعدالة الاجتساعية بما يتبضمناه من خيرات كالصبحة واستلاك منزل والتوظف والتأمين ضد المرض والحوادث لم يعد لها قيمة كخيرات في ذواتها أكثر من القيمة السياسية والحرية والقيمة الاجتماعية والتربية . إنها خيرات بإعتبار أنها وسائل لأشياء أخرى ، وهذه الأشياء الاخرى لها نتائجها بالنسبة للأشخاص الذين سيتمتعون بها . ويتعبير أدق قد تعتبر خيرات من حيث هي وسائل لتحقيق نوع صعين من الحرية ويمكن القول أن جميع هذه الأشياء تحمى الحرية الفردية فالضمان الاجتماعي يحمى من المعرز والحاجة والحوف ، والادخار يحمى من المقر ، والعدالة الاجتماعية تحسى من النقر ، والعدالة الاجتماعية تحسى من النقرة ، والعدالة الاجتماعية تحسى من النقرة ، والعدالة الاجتماعية

المشروعة، والتعصرر الشخصى يحمى من التداخل المستبد فى شئون الفرد وأوقات فسراغه وزمنه وممتلكاته ، والتربية تحسمى من الإحسساس بالنقص الاجتماعى وعدم استخدام المواهب الخاصة وتحديد النمو .

ولكن الحرية كما رأينا هي في ذاتها فكرة سالبة ، فهي شرط للخير أكثر منها خيسرًا حيث أنها تقود حتماً إلى التساؤل : كيف نستخدم هذه الحرية ؟

وهنا نستخلص نشيجتين : الأولى أن موضوع التشريع السياسي هو أن إنتاج نسائج معينة تعود على الأفراد . وثانيا يمكن أن نلخص تقريبًا هذه النتائج في فكرة الحرية من القيود والعوائق .

ومسألتنا التالية هي ما الذي تحققه أو تعمله أو تكون عليه هذه الحرية من القيود والعوائق ، وعادة يجاب على هذا السؤال بإجابين الأولى هي الحصول على السعادة والنانية هي لنحقيق وإنماء شخصية الفرد . فهل يقصد جميع نواحي شخصية الفرد ؟ بالعبع لا . فليس هناك من يقول إن موضوع التشريع السياسي هو تحرير المرد وإنماء عناصر شخصيته الأساسية حتى يصبح بذلك شهوانيًا وقاميًا أكثر منه قبل التشريع . فمن الواضح إذن أنها فقط النواحي التي تعذى نمو العقل السياسي ألا وهي النواحي العليا من شخصيته . ونصل إذن من ذلك إلى أن موضوع العقل السياسي هو تنمية الظروف التي يكون فيها الفرد حراً في تحصيل السعادة النواحي الأعلى والأفضل في شخصيته لماذا ينبغي على المدولة أن

تفترض الإلزام لتغذية مثل هذا النصو ؟ . كانت الإجابة التي كثيرًا ما ترددت في تاريخ الفلسفة السياسية هي أن للفرد الحق في السعادة والحق في النصود الفردي . ولكي نفهم تمامًا دلالة هذا الرأى ينبخي أن أبين نظرية الحقوق الطبيعية - كما يطلق عليها - وهي التي بني عليها هذا الرأى .

نظرية العقد الاجتماعى ونظرية الحقوق الطبيعية .

ارتبطت هذه النظرية تاريخيًا بنظرية خاصة أخرى عن نشأة المجتمع وأغراضه لماذا تساءل فلاسفة السياسة هل هناك مجتمع على الإطلاق ؟ ولا إجابة على هذا السؤال نادى بعض الفلاسفة في القرنين السابع عشر والنامن عشر بنظرية العقد الاجتماعي عن نشأة المجتمع بناء على الظروف الأولية التي عاش فيها الإنسان وهي ظروف الفوضي الفردية حيث كانت يد كل إنسان تعمل ضد زملاته وأيدى المجموع تعمل ضده . فإذا ما تين أن النتيجة هي عدم الطمأنينة والبؤس الشامل اجتمع الناس ليكونوا مجتمعًا وبذلك يقضوا على هذه العوامل وبناء على وجهة النظر هذه ، لكل إنسان الحق في الطمأنينة والحماية والعدالة لأن المجتمع تكون بالذات لهذه الأهداف وأن الناس اتفقوا على أن يعيشوا فيها .

لا يزال قلة من الفالاسفة يتمسكون بهذا الرأى . ولعل أحد الاعتراضات التي توجع إلىه هو أنه يفترض ضرورة التسليم

بالأصول الأولى للبحث عن تقسير للطبيعة الحالية للمجتمع وإيضاح هدفه وذلك بالرجوع إلى الأصول الأولى التي يفترض أنها نشأت عنها .

وهناك اعتراض آخر وهو أنه من المشكوك فيه إلى أقصى حد فيما إذا كان هناك وجود لحالة لا اجتماعية للجنس الإنساني ، فإذا بدأنا - كما فعل أفلاطون وأرسطو - بتحديد الإنسان بأنه حيوان اجتماعي أو سياسي فإنه ينتج عن ذلك أننا يجب أن نفترض أننا دائمًا عسنا في مجتمعات بدائية رغم ذلك ، وحستي إذا سلمنا بنتائج هذا الرأى فيمسا يختص بمعنى العبارة «طبيعة الشيء» فالنا نصمم على أن المعنى الكامل والطبيعة الشيء» يجب أن لا يبحث عنه في الجرثومة التي نشأ منها بل أعلى في درجة من الترقى يمكن أن يصل إليها ، وعندئذ سنقول أنه في المجتمع. فقط يمكن أن يحقق الإنسان إمكانيات طبيعته كاملة ، وسنضيف أن للإنسان الحق، في مثل هذا الترقي ، وأنه منذ أن وجد المجتمع فقط يستطيع أن يحققه فمن عمل المجتمع أن يهيىء الظروف التبي يصبح فيها هذا الترقي ممكنًا ، إن تبرير «الحسقوق» إذن هو أن يوجد فسي الأهداف أو الأغراض التي من أجلها وجد المجتمع أكثر منها في الأصول التي يمكن أن يكون المجتمع قد سياسي يبحث عنه في مدى تأثيره في مساعدة المواطنين لتحقيق طبائعهم

- فى تنمية النواحي العليا فى شخصياتهم . ولكى نصوغ فى عبارات واضحة هذه النتيجة التى كثيرًا ما تظهر فى تاريخ الفلسفة نقول :
- ١ للإنسان احق تنصية الذات ، ويعبارة أخرى احق تحقيق النواحى
 العليا .
- ٢ إن مثل هذا التحقيق بحكن أن يوجد إذا ما تحققت الأهداف أو
 الأغراض الخاصة التي لها قيمة .
 - ٣ إنه من عمل المجتمع أن يضمن هذا الحق .

فإذا ما اختبرنا فكرة «الحقوق» فإن هذا يؤدى بنا إلى طريق دائرى يعود إلى المشكلة الخلقية التي أثرناها من قبل وهي تلك التي تتساءل عن الأهداف المثلى التي - إذا ما توخيناها - تتحقق النواحي الأسمى من طبيعتنا .

٣ - الأهداف الحقيقية للسياسة :

تلخيص:

إنه لكى نجد أساساً يطلق عليه احقوق الفردا يجب أن لا نبحث عن الأصل الذى يمكن أن يكون المجتمع قد مر به في نشأته ، ولكن عن الأصل الذى يمكن أن يكون المجتمع قد مر به في المجتمع إذا أرادوا أن

يحققوا طبائعهم على قدر الإمكان . فإذا قلنا إن هذه الأغراض «طبيعية» للإنسان فإننا نسعنى «طبيعية» فقط بالنسبة للذين حققوا تمامًا الإمكانيات الحفية للطبيعة البشرية .

أضف إلى ذلك أنه سبق أن وافقنا على حقيقة أن الإنسان يجب أن ينمى إمكانيات طبيعته مع المتحفظ بأن الإمكانيات الأفضل والأسمى هي التي يجب أن تنمى . فللإنسان حق تنمية آسمى وأفضل إمكانيات طبيعته في سبيل تحقيق أغراض معينة . وأخيرًا ، رأينا أن هذا الحق لا يمكن أن يضمن إلا عن طريق المجتمع . فإذا أضفنا أيضًا أن الإنسان له الحق في السعادة فإننا نصل إلى النتيجة بأن وظيفة السياسة هي تحقيق السعادة وتنمية المعاصر السامية في شخصية المواطن وهذه هي في الحقيقة أهداف اللحولة .

التمييز بين هدف السعادة وهدف نمو الشخصية :

يجب علينا هنا أن نقارن بين حق السعادة وحق نمو العناصر الاسمى في الشخصية وهي التي سبق أن تحدثنا عنها ويظهر هذا التسميل في ناحيتين :

(۱) فالفارق الأول هو أن سعادة المواطن يمكن أن تتحقق بواسطة المدولة .
 وقد قسرر بعض الفلاسفة - أصحاب مــذهب المنفعة - إن المقسياس الموحيد لعمل المدولة هو مدى ما تحقيقه من سعادة للمواطنين . ولقد

قال البنتام، إن الأخلاقية هي فن توحيه أعمال الجماعة للحصول على أكبر قسط من السعادة لمن يختصهم الأمر . وقد ذهب إلى تقرير ما يسميه مبدأ المنفعة وهو اذلك القانون الذي يُقر أو يرفض العمل بناء على الاتجاه الذي يبدو نحو تحتقيق قسط أكتبر أو أقل من السعادة بالنسبة للجماعة التي تساهم في الموضوع،

ولا شك أن فبتتام عباء بمقياس لا يوافق عليه الرأى العام اللهم إلا إذا صدقنا ما قاله من أن اللذة هي الحد الوحيد أو الفيمة الاسمى ففي هذا الوضع لا يمكن أن نقبله كسمقياس وحبيد نحكم به على أفضلة المتشريع السياسي . ومع ذلك فليس هناك شك في أن الدولة تستطيع بالإجراءات التي تتخذها والتدريبات التي تقوم بها والقوانين التي تسنها والمؤسسات التي تنشنها أن تزيد حتماً أو تقلل من صعادة المواطنين . واذن فمثل هذه المؤسسات تعمل بوضوح ضد السعادة في حين أن التشريعات التي قصد بها زيادة الإنتاج إنما تزيد السعادة يقينا بالرغم من أنه في هذا المجان أي مجال التشريع الاجتماعي - يفضل فيه دائماً مراعاة التقليل من عناصر الشقاء أكثر من التحقيق المباشر للسعادة .

ومع ذلك فإذا ما درسنا موضوع الشخصية نجد أن الدولة تقوم بإزالة عوائق النمو ؛ الحوف أو الشهوة أو الجهل أو الظلم أو الكبت ، أكثر من قيامها بطريقة إيجابية في توجيه النمو . لا شك أن الدولة يمكن أن تعنى بالتربية ، وهذه بدورها تنمى عقول أولئك الذين يستفيدون منها ولكن في

جميع الحالات التي تتصل بنفسية الفرد ورقيها نزداد إحساسًا بما في العالم من جمال وعناية بالحقيقة ويزداد ثمو الضمير الحي والشعور الحريص على الحق والرغبة الأكيدة للخير وتحقيق المستوى الأعلى للعلاقات المشخصية فإن من المشكوك فيمه أن تقوم الدولة بأكثر من محبرد منع العوائق المادية والاجتماعية . إن خير الفرد لا يمكن أن يحقق أولا وقبل كل شيء إلا هو بنفسه لأن خير الإنسان شيء فردى ويختلف من فرد لآخر كما يختلف تما للظروف المتباينة .

فنى جميع الأمور التى تتعلق بالإنسان وصلنا إلى أن البصيرة الفردية والابتكار الشخصى لهسما أهمية قصوى . ألم يتوقف تقدم الأخلاق على الحصائص الفسردية للإنسان وهذه يجب آلا تتدخل فيسها الدولة أو تسيطر عليها ؟ إن خلق الجمال وتنمية اللوق الحسن وإحمياء الضممير وتكامل الحكم الخلقى واحترام الحقيقة واتباعها وتنمية الشخصية ووعيها وفهم الملاقات بين الاشسخاص خارج نفوذ الدولة . إن في استطاعة الدولة أن تهميىء الطريق وبذلك يمكن للمواطنين أن يكونوا أحسراراً في انتهاء خيراتهم ولكنها إذ تقوم بذلك يجب أن تتنحى عن المسرح للفرد وهو الذي يجب أن يقوم بتمثيل دوره .

نمو الملكية الإنسانية كاساس لازم للحياة الخيرة:

(ب) والتمييز الثانى هو : عندما يطلب إلينا أن نقول لماذا كانت السعادة خيـرا ، لا يمكننا أن نعطى إجـابة ما لأن السـعادة ، باعــتبـار أنها

الغاية القصوى ، لا تطلب لشيء آخر فالأسباب التي تجعل الشيء خيرًا أو ذا قيمة إنما تستلزم غاية أخرى من أجلها يطلب هذا الشيء، ولكن إذا كان الشيء الذي نحن بصدده غاية قصوى فليست هناك غاية أخـرى من أجلها يطلب هذا الشيء وهكذا يمـكننا أن نقول إن قيمة السعادة ندركها فقط عن طريق الألهام وإذا كنا على صواب ~ فإن الدولة تستطيع أن تعمل على تحقيق سعادة مواطنيها ، ويمكننا أن نضيف الآن أن من واجب الدولة أن تشرع القوانين التي تزيد سعادتهم وهذه الفكرة يجب التسليم بها وعلى أي حال - إذا تساءل أحــد عمــا إذا كان هذا من واجب الــدولة - فلست أرى بأية حجـة يقيمون هذا الرأى . ولكن إذا درسنا الهدف الآخر عن عمل الدولة وهو تهيئة هذه الطروف التي يمكن فيها إشباع أسمى إمكانيات المواطن فإننا نجد الموقف مسغايراً فمهما كانت فكرتنا عن حياة كاملة قيمة فمن الواضح أننا لا نستطيع أن نحياها إلا إذا دربت ملكاتنا ونمت . فإذا لم تنم نمواً كاملاً - رجالاً ونساء - لا نستطيع أن نتمتع بملذات الجنس الإنساني ، ومثال ذلك أننا إذا لم ندرب وننم حواسنا في الأبصار والسمع بممارسة رؤية المناظر الجسميلة وسسماع الأصوات الجميلة ، لا يمكننا أن نقدر الصور العظيمة ولا أن نتأثر بالموسيسقى الرائعة . وإذا لم ندرب عقـولنا لا يمكننا أن نندفع بحب الإستطلاع العقلي أو نحس روعة الاستكشاف في المجال العلمي والفلسفى أو أن نتمتع بملذات الجدل العقلى ، وإذا لم تتدرب أرواحنا عن طريق الصلاة ولم تعتن بالتأمل وإذا لم تقم بالمحاولات المتزايدة لتحقيق الفـضيلة وحب الله فإنــنا لا نستطيع - كمــا يقول رجال الدين - أن نشعر تمامًا بمتعة خيرات الله وبحبه وإذا اتجه أحد الناس إلى أن هذه أمثلة فإنني أحيله إلى تلك التعاليم التي تنشأ من خبرته هو ، وهي تؤكـد أنه إذا كان يجهل شيئًا عن مـوضوع معين فإنه لا يمـكن أن يحس بالرغبة فيه، وانــه على قدر ما نــعرف عن الآلات يشعر بالمتعة في رؤية الآلات وعلى قدر ما يعرف عن الحقول أو الخيل فإنه يتمتع عندما يريه أصدقاءه المحاصميل أو الجياد وعلى قدر ما يعرف شيئًا عن الطعام يكون أقدر على تقدير هذه الأطباق العجيبة التي تقدم له في تلك المطاعم الصغيرة في المونبارتاس؟ . إن قطة تستطيع أن تنظر إلى لوحة الشطرنج ولكن نظرتها العبارة يعوزها الشوق والفهم ، إن زوجة قد تلقى بطرفها على صفحة مليثة بالرموز الرياضية الدقيقة قام بها زوجها ، ولكن بالنسبة لها ستظل هذه أرقام لا معنى لها سطرت على صفحة بينضاء ، وإذا لم تكن الزوجة قد دربت تمامًا قد يجد الزوج الورقــة التي تثبت عليها الرومز الرياضية ملقاة في سلة المهملات لو استخدمت في إشعال نار المدفأة.

وباختصار نتبين أن اهتمامنا بالأشياء متناسب مع معرفتنا إلى درجة كبيرة وكذلك حبنا للاشياء أن من الحجيج الكثيرة التى تدعو لقراءة الآداب العظيمة لأنه بتوسيع مسجالنا وتعمق فسهمنا للعالم يمكننا أن نلمس فسيه جمالا أكبر ، ونشعر بهوى أعمق ويتسع أفق مشاركتنا الوجدانية وإحساسنا بالحياة عن قبل ، وهكذا يجعل الأدب الحياة أكثر لذة ، ويجب أن نثقف عقولنا بهمة لأنه كلما كنا أكثر ذكاء كلما ازدادت لذتنا في هذا العالم الذي نحيا فيه . يجب علينا أن ننمي أسمى العناصر في شخصيتنا فيها عن طريقها فقط نستطيع أن نفهم ونقدر الأشياء القيمة ، الأشياء التي أطلقنا عليها بأنها خيره في حد ذاتها - وأخيراً نصل إلى السؤال الفاصل وهو : ما هي إذن أسمى عناصر شخصيتنا ، وما هي الأشياء الخيرة في ذاتها ؟

عودة إلى اليونان وإلى أنفسنا وإلى فن الحياة :

ينبغى أن أعود إلى الفلسفة اليونانية لأجد حل سؤالى وختام قولى . ولا أعتبر نفسى مدافعًا عنهم فى تصرفى هذا . فإنى أرى أن اليونان هم أولئك الرجال الذين أعطونا الحلول الصحيحة لمجموعة من المشكلات قد أخطأ فى فهسمها اتباعهم بطرق مختلفة هذه الموضوعات تتصل بنظرتنا للحياة وبالإجابة عن ما هى الحياة التي يجب أن نحياها ؟ فإذا تمسكنا بوجهة النظر اليونانية بوجه عام فإنى أعتبر أفلاطون وأرسطو أعظم الفلاسفة جميعًا ، وبما أن كتاباتهم كان لها أكبر الأشر على اتجاهى الفلسفى فإنه من الطبيعى أن أعبود إليهم فى الإجابة على أسئلة التي تعترضنى . فما هى أسمى عناصر شخصيتنا ؟ وما هى الأشياء الخيرة فى ذاتها ؟ . إن هذين السؤالين متصلان اتصالاً وثيقًا لأنه تبعًا لرأى أرسطو

أسلم بأن أسمى حياة لـ لرجل تشتمل على تثقيف أعلى ملكاتنا وذلك بتقدير وتتبع تلك الأشياء الخيرة في ذاتها .

زد على ذلك فإن أوسطو هو الذى يلح عند علاجه للمشاكل الخلقية والاجتماعية بأن موضوع دراسة الاخلاق والسياسة هو الكشف عن «كيف نجعل الناس أخياراً يقول أوسطو «إن المجتمعات السياسة تتكون بقصد التصرفات النبيلة وليس لمجرد حياة عادية فحسب» . ولترجمه هذا بحسب الإتجاه الذى سلكته في هذا الفصل - أقول بأن موضوع السياسة هو توفير الظروف التي يعيش فيها كل مواطن أسمى حياة ممكنة واسمى حياة تشتمل على تنمية أعلى العناصر في شخصيتنا فضلاً عن السعادة .

المعاصرون وفن الحياة :

وهناك سبب آخر دفعنى فى الإجابة على سؤالى إلى الرجوع إلى مفكرى اليونان لا إلى مفكرينا . أنه يبدو لى أن معلومات المحدثين قليلة نسبيًا فيما يتعلق بهذه المبادىء التي يعتمد عليها في الارتفاع بمستوى الحياة . كيف نستطيع أن نزود معلوماتنا ما دمنا نضيع أربعة أخماس حياتنا العملية في الحصول على الوسائل التي تجعل الحياة ممكنة ؟ إننا لا حيلنا طلى دراسة فن الحياة - وهو بلا شك أهم الفنون كلها - إلا بعقول كليلة وهمم واهية فإذا بنا نتيجة لذلك لو ذهبنا في عطلة نمضيها في حرية وفراغ نجد أنفسنا قاصرين عن معوفة استخدامها لدرجة أن معظمنا في نهية أسبوعين لا يطلب أكثر من العودة إلى العمل .

فحيثما تكون للينا الحرية في أن نعيش كما نشاء نتحول إلى ممارسة فن الحياة وتتمركز أفكارنا حول معنين : فكرة صرف المال ، وفكرة تحريك الجماد . إن فكرة صرف المال معناها أننا ندفع إلى شمخص ما ليقدم لنا المسرات التي لا نستطيع الحصول عليها بأنفسنا . أو حينما نجلس في الظلام لنشاهد صوراً تتكلم وتغني - فإننا بذلك نعترف عن طريق غير مباشر بإفلاسنا في فن الحياة والمعنى الآخر هو أن مراكز الحركة في المادة تتصل بنوع خاص بأجسادنا وقبل الحرب كانت هذه الحركة تعتبر غاية مستقلة ولها قيمة في ذاتها إلا أن جيلاً جديداً نشأ وهور يعتقد بأن أي مكان آخر بعتبر أفضل من ذلك الذي يوجد فيه وبناء على ذلك يجب عمل كل ما يمكن في سبيل توفير خمس دقائق دون أدنى فكرة عما نعمل فيها بعد توفيرها .

تربية المحدثينء

إن حالة رجل الأعمال المتعب التي سبق أن ذكرناها لهي خير مثال لمصرنا الحاضر - الذي إذا راعيناه من حيث ميله للترقى المنطقى - يقدم لنا دليلاً على أنه بالرغم من سيطرة الوسائل التي اخترعناها فإنه لا يزال هناك نقص في فكرتنا عن غايات الحياة وأهدافها . ويقول القصصي الهازلت؛ إن الحياة - إذا لم نقل عنها إنها طويلة - فهي مملة طالما كنا في حاجة إلى الاستعانة بعدة وسائل ثانوية لتتخلص من زمننا، . هذا العجز في استغلال وقت الفراغ دون أن ندفع نقوداً أو منقولات هو في الواقع

نتيجة لتربيتنا المقيدة ، ويمعنى آخر ، نتيجية ثربية تخصيصت أساسًا لتحقيق القدرة على اتقان مهنة أو علم أو وظيفة ، وهذا بالدقة ناشيء من أنها تربية تخصص ، تحد أفق الإنسان وتمنحه معرفة فنية لأشياء معمنة ، ولكن لا تسمح له بفهم عام للأشياء الهاممة . وإذن هي تربية فاشلة في أن تمده باستعداد للحياة أو قل بقائمة للقيم وبالمصادر التي يمكنه أن يرجم إليها في تقديره وقياسه لمختلف أنواع النشاط الإنساني . مثل هذه التربية وما تؤدى إليمه من نتائج وخماصة بالنسبة لرجال الأعممال والميكانيكيين والمهندسين والفنيين إنما تسطبع شخسصياتهم بطابع مسعين . إن التربيسة المتحررة ا- كما يقول كل من أفلاطون وأرسطو - هي التربية التي لها من اسمها نصيب فهي تجعل الإنسان حراً ؛ حراً من قيود الجسد الذي يتطلب إشباع الحواس ، حراً من مضايقات العقل الذي يستلزم أن يظل راضيًا مطمئنًا . وعندما يكون الإنسان في حاجة إلى أن يعمل عملًا أو أن يتمتع بشيء يبدد ضجره عندئذ يكون في نوع من الأسر أسهل تحملاً من أن يقع في عبودية رغبة الحواس في أن تحصل على ما تشتهي ، ولعا, من الأشياء ذات الدلالة أن يكون مرادف لفظ «السيد» عند أفلاطون وأرسطو هو الشخص الذي يتمتع بوقت الفراغ ، أو الشخص الذي لا يشغل عملاً ما . ففي رأيهما أن مثل هذا الشخص فقط هو الذي يمكنه أن يهتم بفن الحياة وثقافة النفس.

نعود بعد هذا من الاستطراد الذى تشعب إليه حديثى هنا إلى النقطة الأساسية وهى إجابة البونانيين على الأسئلة التالية : ما هي أهم عناصــر شخصــيتنا ، وما هي الأشــياء الحيّرة أو الطيــبة فينا؟

راى (رسطو في الصفات الميزة للإنسان :

إننا إذ نقرأ كتاب أرسطو «الاخلاق» يطعالنا رأيه القائل أن ميزة الشيء أو الفضيلة التي فيه هي في تأديته لوظيفته الخياصة التي تميزه عن غيره . وهكذا وجد أن وظيفة العين هي أن ترى وبالتالي الفيضيلة التي نسندها إليها هي أن ترى جيداً ووظيفة «البيان» هي أن يصدر الألحان ومن ثم كانت فضيلة البيان أو ميزته هي في إصداره للأصوات نقية وضحة . ثم كانت فضيلة البيان أو ميزته هي في إصداره للأصوات نقية وضحة . ومثل هذا يمكن أن يقال عبن الإنسان ، فالفضيلة أو الاستياز هو في أداء وظائفه المخصصة أداء صحيحاً . ولسنا نعني بهذا حياة النمو العضوية فهذه تقوم بها النباتات ، أو حياة التزاوج أو تناول الطعام ، فالإنسان في هذه وتلك يشترك مع الحيوان ، بل في ذلك الجانب من الحياة الذي ينفرد الانسان به .

أى جانب هذا ؟ إن أوسطو يجيب على هذا السؤال قائلاً إن الإنسان هو الوحيد بين الكانات الحية الذي يتمتع بالمنطق ، ووظيفة المنطق هي الإرشاد وإعداد الخطط ، ومن هنا يمكن للإنسان أن يضع القوانين ، ويعد الوسائل للوصول إليها . وإذن ضالحياة الفضلي هي أولاً الحياة التي تفي بهذا الشرط ، وهي تتطلب من الإنسان شحد

قدراته الخاصة ، التى يتميز بها ، كما يجب وأن يحياها المرء تبعًا لحطة مرسومة .

ولكن هذه الإجابة ليست إلا تقريبًا كشيرًا من الهدف . ترى هل يمكن أن نقول أكثر من هذا عن قدرات الإنسان الخاصة ؟ . يمكننا أن نذكر شيئين :

أولاً: الإنسان حيوان سياسى واجتماعى ، فهو يعيش فى جماعة ، ولقد رأينا أنه لابد من وجـوده فى وسط الجماعة ليـدرك كل ما لديه من إمكانيات تؤهله لان يكون كما هو .

ثانيًا: يمكنه أن يستخدم صقله بشكل موضوعى سواء فى السبحث العلمى أو المجهود الفنى أو التقدير والتفكير والتأمل وسنتناول هنا كل من هذه الجوانب على حدة .

(أ) الخير بالنسبة للإنسان كمواطى ،

ليس فى كتابات أرسطو ما يوحى بأن الخير بالنسبة للإنسان يمكن أن يصل إليه الفرد كفرد ، بل هو ينظر إليه على الدوام باعتباره خيراً للمرء كمواطن وهناك سببان لهذا الاعتبار ، الأول : هو أن الإنسان لا يكنه أن يرتقى وتتطور طبيعته إلا عن طريق صلته واحتكاكه بالآخرين كما سبق ذكره ، والثانى : هو أنه لو كانت الجماعة محكومة حكماً سيئاً لم يسر للإنسان أن يدرك ذاته لا كمواطن ولا أى شيء آخر . ومن هنا

كانت وظيفة الجماعة هى أن تضمن الجسانب الاجتماعى فى حياتنا ضمانًا يكفى لتسحرير أذهانسنا وأرواحنا بحيث تتسصـرف تبعًا لوظيـفة الإنســان الحاصة.

١ - پلاحظ أن أرسطو وأفلاطون يتمسكان دائماً بهذه النقطة وهى أنه لابد للإنسان من أن يكون مواطنًا ليدرك ذاته . وغنى عن البيان أننا لو تصورنا إنسانًا كروبنسن كروزو، يشب وينمو دون أى تعامل إنسانى لكان من الواجب اعتباره شخصاً لا يهتم بأحد ولا يكره أحداً ، كما أنه ليست لديه الفرصة ليكون أنانياً أو محبًا للآخرين ، ولا يشعر بأية روابط أو التزامات ، ولم تعرض له أية مناسبات للغنى أو السرقة ، وبالتالى فهو محروم من كل ما ينمى لديه الأمانة والتمسك بالحق ويتهى بتكامل الشخصية . وطالما كان هذا الشخص لم تتهيأ له الفرصة للاجتماع ، أو لتبادل الآراء مع آخرين ، أو لقراءة كتاب ، أو للنقاش أو الجدل ، بل حتى الكلام ، فلابد أن عقله قد راح في ثبات عميق ، مثله في ذلك مثل حواسه الخلقية والاجتماعية . أليس من الواضح أن مثل هذا الشخص لا حق له في الم ينتمى إلى الإنسانية ، أو أنه إنسان ناقص .

إلى أى حد وفي أي النواحي تعتبر القوة ضرورة اجتماعية ؟

٢ - ثانيًا ، ولو أنه من المعلوم بــه أن المجتــمع ضرورى لنمــو الطبيعــة
 الإنسانية إلا أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تنمــو نموا كاملاً في مجتمع

ظالم أو فى ظل الإرهاب والطغيان ، كما يحدث فى حالة المجتمع الذى يبيح الرق أو فى ظل معسكرات الاعتقال ، بل يمكن القول إن الدول الدكتاتورية التى تحرم الإنسان حق الكلام والاستماع والكتابة والقراءة والتفكير تقف أيضًا فى وجه تقدم الإنسان .

ولناخد على سبيل المثال مسألة الخوف . إننا نجد أن المناصرين لبعض مظاهر نظرية العقد الاجتماعي يقولون بصدد أصل المجتمع إن الإنسان يعيش في المجتمع على غير رضاه ، وأنه يطبع قوانين هذا المجتمع لا عن رغبة بل عن رهبة ، لو صاش المرء في المجتمع راضياً فليس من الضروري أن نضع - كما تفعل كل جماعة - مجموعة من القوانين تسندها قوة الشرطة ورهبة السجون . وهم يتساءلون : لماذا نجبر الناس على عمل شيء هم طبيعتهم مستعدون لعمله ؟ . إننا نجد هذا الرأي معروضاً بطريقة حية أخاذة في أقوال «أغلوقون» و «أديمنتوس» في أول الكتاب الثاني من «جمهورية أفلاطون» .

والإجابة على هذا السؤال تتضح فى أن القوة ضرورية فى المجتمع - لا لأن معظم الناس يطيعون القوانين - كارهين ، أو خوفًا من النتائج التى قدد تصيبهم إذا خرقوها وكشف أمرهم - بل لأن هناك فى كل مجتمع قلة من الأفراد فوى الاتجاهات المعادية للجماعة ، أفراد غير ممثلين للخالبية حيث أن نشاطهم ، إذا لم تحد الجسماعة منه ، يجعل حياة الأخرين مستحيلة . وبالاختصار فإن القوة ضرورية إزاء من هم بالطبيعة

رجال عصابات أو إرهابيون . والواقع أن كل مظاهر النشاط الراقى واقع تحت رحمة مظاهر النشاط الدنيء ، بحيث إذا لم تكن الجماعة مستعدة للحد من هذا الأخير فإنه يطغى على الأول ويهدده بالفناء . فالفيلسوف لا يمكنه أن يفكر ويقدم للعالم نتائج حكمه وفكره إذا كانت أسرته مهددة باعتداء يقم عليها ، والموسيقار لا يمكنه أن يؤلف لحنًا موسيقيًا إذا تعرض منزله للسرقة ، كما لا يستطيع الشخص «البسورجوازي، أن يذهب إلى عمله في سلام إذا كان على الدوام في خشية من أن تهاجمه العصابات في الشارع . ومثل هذا يمكس أن يقال عن حسرية الكلام . فلقسد اكتسشف اجيلنا، أنه إذا أبيحت حرية الكلام لرجال العصابات كان معنى هذا أنه ليست هناك حرية للكلام بالنسبة لأي شخص ما عدا هذه الفئة الشريرة . وحتى الكتابة والقراءة تقعان تحت رحمة الأصوات والضجيج ، وليس من الغريب أن نرى كثيرًا من الحكماء والعلماء تتعطل أعمالهم ويضطرب إنتاجهم نتيجة لإدارة المكنسة الكهربائية أو جهاز المذياع أو دوى محرك السيارة أو صراخ الأطفال الذي لا ينقطع . وإذن فمن الضروري وجود القوة عند الجماعة ، لا لأن معظم الناس يعادون المجتمع ، بل لأن قلة منهم كـذلك ، ولأن مظاهر نشاط هذه الفـئة القليلة قـد تعرقل الـنشاط الاجتماعي للباقين . وهذه الحاجة للحد من النشاط المعادي لهذه الفئة هي أحد الأمثلة التي تشير إلى الحقيقة التي لا نزاع فيها ، وهي أن الاستفادة من نواحى الشخصية الإنسانية إلى أقصى حد لا تتوافر إلا في أنواع معينة من المجتمعات .

المبادىء والمقومات التي لا غنى عنها في المجتمع السليم:

يكن أن يقال على وجه العموم إن التفكير الإنساني خلال الألفي سنة الأخيرة قد نتج عنه شبه اتفاق بصدد المبادئ، التى يجب أن يراعيها أى مجتمع يهدف إلى تنمية نواحى شخصية المواطنين إلى الحد الأقصى . وهي مبادئ، قد سلمت بها الإنسانية منذ خسمسين عامًا ، وأظهرتها الأحداث المسريرة التي اكتنفت العالم في العشرين عامًا الأخيرة بغاية الوضوح :

أولاً: للمواطن الحق في أن يتسمتم بالاحترام كخاية في ذاته ، وله الحق في أن يعيش سعيداً في هذا العالم كما أن لديه الفرصة أن يتظهر من ذنوبه ويسمد في العالم الآخر ، وليس هناك من جانب الدولة أية سلطة بها تعطل هذا الحق أو تضيع هذه الفرصة .

ثانيًا: يجب أن ندخل في اعتبارنا أن الدولة وجدت لصالح الإنسان لا أن الإنسان وجد لصالح الدولة . ووظيفة الدولة أن تهسيء ظروف استنباب الأمن وتنفيذ القوانين ، وتهيئة الاستقرار ، والعدل ، وهي ما يجب أن يتوافر للفرد لكي يعيش الحياة الحقة كما يراها ، فتنمو شخصيته ويحقق كل ما لديه من إمكانيات .

ثالثًا: لكل فدرد حقوق صعينة ، منها حقوق حرية التسعرف ، والتـفكيــر والكلام ، وأن يأمن على نفسه من العنف ، وعلى أملاكــه وصحته . كما أن لديه حقًا يســتوى مع حقوق الآخرين فــى أن يتثقف بالقدر الذى يؤهله لأن يستفيد من قدراته الطبيعية ويؤدى للجماعة من الحدمات ما يتناسب مع مواهبه . ولقد كان لاختراع الطباعة والملاياع ما يوحى بإضافة حق الفرد للحصول على القدر من المعلومات الذى يمكن توافره خاصًا بالأحمداث الجارية ، وحقه فى الحماية من الدعايات الكاذبة الني للقيها السلطات عامدة .

رابعًا: للفرد صوت فى تقرير طبيعة الجماعة التى يعيش فيها ، إذ ينبغى عن طريق ممثليه الذين ينتخبهم أن يشرف على تشريع القوانين التى يحكم على أساسها ، وإذا لم يوافق عليها وأمكنه أن يقنع عددًا كافيًا من مواطنيه بالموافقة على رأيه كان له الحق فى تغيير هذه القوانين .

خامسًا: لا يحق للدولة أن تقبض على المواطن إلا إذا ارتكب من الأفصال ما ينص عليه القانون ، فإذا قبض عليه وجب ألا يحتجز في السجن بدون محاكمة ، على أن تكون محاكمته بواسطة قضاة مستقلى الرأى .

كل هذه مبادىء أعتقد أنه لابد لأية دولة أن تراصيها إذا كانت تعتبر نفسها دولة متحسفرة ، وهى أقل الضمانات «لحقوق» المواطن الذى يمكن أن يقال إنه يملك «حقاً» على الجماعة لمراعاة هذه الضمانات ولكن هذا «الحق» الذى للمواطن ، مشروط بمراعاته «الحق» السابق وهو حق الدولة عليه فى أن ينمى عناصر شخصيته إلى أقصى حد ، وبمعنى آخر «واجبه» فى أن يعيش حياة سليمة حقة .

وبعد هذا أعود إلى مناقشة الأسس الإيجابية للحياة الفاضلة .

حياة الحاكم:

إن كون الإنسان أولاً وقبل كل شيء مواطن هو ما أدى بأرسطو إلى اعتبار فن الحكم أسمى الفنون . وفوق هذا نجده يكتب كما لو كانت حياة الحاكم أسمى مظاهر الحياة . ذلك لأنه إن كان غرس الحير فينا يعتمد على تهيئة الاسس الاجتماعية السليمة والعلاقات الاجتماعية السليمة ، وإن كانت تهيئة هذه العملاقات الاجتماعية الحقة همى في نطاق عمل الحاكم، نتج من هذا أن تأدية الحاكم لوظيفته تأدية صحيحة هى شرط لازم لوصول جميع المواطنين لذلك القدر من الحدير الذي تنطوى عليه طباعهم . ولقد رأينا أن الاحتبار الاخير يتحمل في إنماء نواحى شخصياتهم للحد الاقصى . وإذن فالواجب على الحاكم أن يعرف ما هى أسمى مظاهر الشخصية الإنسانية وفي أي النواحي تتمثل ، أي أن يعرف ما هي أسمى مظاهر الحياة للإنسان إذا كان عليه أن يستن قوانين الجماعة التي يعيش فيها جميع المواطنين .

وهنا قد يعن لنا أن نسأل هما إذا كان لنا أن نوافق أرسطو فى اعتباره حياة الحكم أرقى حياة ؟ . لست أظن هذا لسبين ، يشير أرسطو نفسه إلى ثانيهما فى كتاباته الأخرى :

إن أرسطو يتمنى مع أفلاطون على أن عمل الحاكم هو أن يرسم

خطوط الحياة الفاضلة للمواطنين ، وهكنا ينقفهم ويدربهم بحيث بميلون بطريقة آلية إلى أن يعيشوها . ولعل السبب الذي من أجله أعتبر أرسطو فن الحكم هو الفن الاسمى هو أن عمل الحاكم أن يرسم للمشرفين على الميادين الانحرى – كالمربى ، والمحامى والاقتصادى ، والمنتج سواء أكان رئيسًا أو مرؤوسًا – ذلك القسط من الحياة التي يجب أن يحيوها إذا كان نشاطهم أن يؤدي إلى الغرض النهائي وهو الصالح العمام للجماعة . وواضح أن رأى أرسطو يتضمن أن هناك عددًا محدودًا من أنواع المعيشة الفاضلة التي يعرفها الحاكم ، ويمكنه بواسطة التربية والتشريع أن يساعد على تهيئتها . ولقد رأينا في هذا الصدد أن أفلاطون يرى أن هناك أنواعًا ثلاثة من هذه المعيشة . ولكني أعتقد أن تعاليم المسيحية قد أدت بمعظم من ينتصرون إلى العالم الغربي الديمقراطي الحديث إلى التخلص من هذا الرأى .

العبقرى وعلاقته بالمجتمع:

لقد أضافت المسيحية تعديلاً آخر لرأى اليونانيين ، ذلك أنها اهتمت . بتبيان أهمية الرحى أو الإلهام لـدى الفرد ، وقالت إن صوت الضمير هو صوت الله ، وأن الضمير قد يتكلم متخذاً وسيطه أفراداً قد لا يتبادر الظن مطلقاً إلى أنهم قـد يكونون مرددين له ، فإذا حـدث هذا تدخلت الدولة للحـد من هذا الصوت فى رأى اليونانيين ، ذلك لان اليوناني لم يكن ليفهم ، بل ما كان ليسمح ، بهذه الظاهرة التى تتمثل فى الشخص الذى

يعترض مندفعًا فى هذا بوحى الضمير أما نحن فقد عشنا فى ظل المسيحية ما يكفى لجعلنا نقبل نظريًا هذا الاعتراض وان كنا نذكره دائمًا من الوجهة العملية .

ولا شك أن الفرد فى مطالبته باتباع صوت ضميره ، أو حتى تعاليم دينه ، يعرض الدولة لاختطار عدة ، بل قد يصل الأمسر إلى الفوضى إذا أستغل هذا الوضع ومع هذا فلابد من الاعتراف بأن كل مظاهر التقديم فى ميدان الوحى الخلقى - وهنا يتجه بنا الفكر إلى سقراط والمسيح وبنان وتولستوى وابسن وشو - وفى ميدان الإدراك الفنى - وهنا تتجه بالتفكير إلى جيوتو وسيزان وبيكاسو وياخ وبيتهوقن وفاجنر - لا يرجع الفضل فيها إلى حكمة الدول أو الحكام بل العبقرية الفردية التي للمواطنين . وواضح من هذا أن المجتمع قد يهيء الاستقرار لحياة الإنسانية ، ولكن الإنسانية كلها تدين للفرد بالرقى والتقدم .

ولعل مواطنى معظم المجتمعات الديموقراطية يوافقون الآن على أن كل مظاهر التقدم فى النواحى الخلقية والسياسية والفنية ترجع إلى الفرد الذى أوتى مواهب خارقة . ومن هنا يمكننا أن نطالب بأن يكون للفرد الحرية فى أن يتبع النور الهادى كما يراه . ومن الطبيعى أثنا ندرك أنه فى ميادين الأخلاق ، والسياسة ، والفن ، وفى عالم الروح ، قلد يؤدى ذلك النور بالفرد إلى ما قد يبدو لنا طرقًا غريبة ، كما أن من الممكن دائمًا أن يتبع ضوءًا لا وجود له إلا فى مخليته . بل وأسوأ من هذا أنه لابد أن نعترف بأنا قد لا نستطيع في الوقت الحالي أن نميز ما إذا كان هذا هو ضوء العبقرية الذي يقوده أو أنه منجرد أوهام . ويمعني آخسر نلاحظ أن الشخص الموهوب لابد أن يصدم معاصريه بما يدهشهم ، بحيث لا يتسنى لهم أن يميـزوا بين غرابة مـا ينادي به والحماقـات التي يأتيها المجنون أو الأحمق . ولعل أشد ما يدعو للحيرة هو أن الفرد نفسه قد يجمع في شخصه الأنواع الثلاثة ، إذ قد تتتابع في تصرفاته خواص العبقري ، والمخبول ، والأحسمق بل قد تظهر هذه الخواص كلها في وقت واحد . فإذا عسرفنا كل هذا ، وإذا أدخلنا في إعتبارنا أننا نعيش في ظل ديموقراطية متحصرة ، وأننا سلالة قرن ونصف من التفكير المتحرر ، كان جديرًا بنــا أن نذكر كل هذا جيــدًا وأن نذكر أيضًا أن كل فــرد هو نفس خالدة ، وأنه مهمـا كان الشخص ضعيفًا أو أحـمق أو خاطئًا ، فهو في نظر الله مساو لأكثر الناس حكمة وسمواً ، وأنه لهذا السبب على الأقل جديرًا بالاحترام ، ومن هنا كان علينا أن نصل إلى نتيجة حتمية وهي أن كإ, واحد منا حـرٌ في أن يعيش الحيــاة الحقة كمــا يراها هو ، وأنه مادام الأفراد يختلفون واحدًا عن الآخــر كل هذا الاختلاف فلابد أن تكون هناك أنواع مختلفة من الحسياة ، وهكذا لا تأخذ برأى أفلاطون وأرسطو اللذين قالاً بوجود نوعين أو ثلاثة على الأكثر من الحياة الفاضلة وأسندا للحاكم مهـمة تبيـانها للمواطنين . وأخسيرًا فإننا لا نعـتبر أن وظيـفة الدولة هي الننمية الإيجابية للناحية الخلقية لدى المواطنين ، باستثناء شيء واحد لابد من اعتباره في نطاق عمل الدولة مباشرة وهو قيمة السعادة التي تتيحها للأفراد . إذ يكفى أن تعمل الدولة على إزالة العقبات التي قد تقف في طريق نمو شخصية المواطنين حتى تكون قد قامت بكل ما نسوقعه منها . وإذن ففن الحكم لا يمكن أن نعتبره كما ارتآى أرسطو أسمى الفنون .

(ب) الخير بالنسبة للإنسان كفرد:

إن قبولنا إن هذا كان رأى أرسطو النهائي فيه ماجانية للصواب . " ذلك أنه يعترف أخميراً بأن هناك عظمة تفوق عظمة الحاكم وأن للإنسان غايات أبعد من أن يحدها نطاق عمل الدولة . وهو يتفق مع أفلاطون في أن النشاط السياسي لا يمكن أن يكون نهاية في ذاته أي يجلر ألا يتبعه الإنسان لذاته بل لكي يكتسب الراحة والفراغ ويضمن استغلال هذا الفراغ في شيء يمكن أن يقضيه المرء فيه وكما حدث في حالة أفلاطون إذ أعاد حراس الكهف ليحكموا الدولة وكان هذا ما اعتبره مسئولية اجتماعية وسياسية إذ أن الخير الحق أو الفيضيلة التي تليق بهم هي تأمل الحقيقة ، هكذا نجد أن أرسطو يرى أن أفضل ما يمكن أن يفعله المرء هو الاستغلال الحق لملكاته في تأمل الغايات المناسبة السلمية ومتابعتها . ومن ثم يرى أن حياة الحاكم لا تعمدو أن تكون وسيلة لحياة أخرى ، حيساة تتمثل في تنمية أسمى قدرات الفرد وتوجيهها لمتابعة الغايات التي هي خبير في ذاتها. وإذن فستنظيم أمور الدولة أمسر هام لا لشيء إلا لأن الفرد - كسما رأينا قبلاً - لا يمكنه أن يعيش أسمى أنواع الحسياة إذا هاجمته المخاوف أو كان غير مستقر أو آمن . وهنا أيضًا نرى أن الدولة بالنسبة الأرسطو آداة لإزالة ما يعوق التوجيه الصحيح لحياة الفرد وتنمية أسمى المعناصر والمقومات لشخصيته . أخيراً فإننا نأتى إلى السؤال التالى وهو : ما هى الأشياء التى تهيىء تطور ونمو أسمى عناصر الشخصية ؟ . أو بعبارة أبسط : ما هى مقومات أحسن أنواع الحياة وأفضلها ؟

طبيعة الحياة الفاضلة :

لقد تجمع فيسما سبق من هذا الفصل قدر كبسير من المادة يجدر بنا أن نلخصه فيما يلي :

١ - إن الحياة الفاضلة لا تتمثل فى تنمية ومتابعة الخابات التى ارتآها معظم الناس جديرة حتى الآن بأن يتبعوها ، ونعنى بهذا البحث عن المال واكتنازه . لقد رأيت حتى الآن ثلاثاً من أصحاب الملايين ولكن أحداً منهم لا يمكن أن يقال عن حياته إنها الحياة الفاضلة . ذلك لانى وجدتهم مملين غير مثقفين ، وميالين لفرض السيطرة . كما أن الحياة الحقة لبست فى الحصول على القوة ، ذلك لانى أن كنت لم أقابل فعلاً «دكتاتوراً» (١) ، ولكن الألما البسيط بتاريخ البشرية يظهر بكل وضوح أنه لم يتوافر لاى واحد من هؤلاء الجبابرة الذين مضوا يختالون مزهوين فوق صفحات كتب التاريخ الخلفاء والسلاطين يختالون مزهوين فوق صفحات كتب التاريخ الخلفاء والسلاطين

 ⁽١) الواقع أثن قابلست واحدًا من هؤلاء الطفاة - وإن كسان من أصفرهم وتناولت الشاى على ماثلة.

والأباطرة والملوك والدكتاتورين أن يعيش الحياة التي يحق للإنسان أن يعيشها . فلقد كانت تتنازعهم أهواء عديدة كما كانوا يغرقون في أرضاء ذواتهم ، وكم منهم من عاش عبداً لرغباته أو خائفًا من رعاياه. بل كم منهم من استغل بظشه لمتنظيم المجازر البشرية أو لإيراد الناس موارد البوس واالملة . ومثل هذا يمكن أن يقال عن السرعة ، التي يعتبرها عصرنا الحديث غايسة يتوخاها في كل شيء . ولقد حاولت قبلاً أن أبين أن السرعة خير كوسيلة لا غاية . إذ لا خيير في أن يزيد الإنسان من قدرته على تحريك المادة في الفضاء ، مادام ليس في مقدوره أن يعرف ماذا يعمل بها أو بنفسه عندما يحركها .

٢ - لقد حاولت أن أصل إلى استنتاج ثان ، وأعنى به أن معظم الأهداف التى يسعى إليها الحكام تشبه السرعة ، باعتبارها وسائل لا غايات : كالأمن الاجتماعى ، والتخلص من الحاجة ، وتوفير الصحة الجيدة والسكن النظيف ، بال حتى الحرية والتعليم هما وسيلتان لمعيشة أفضل وأكثر تنوعًا ، أو ، كما أفضل أن أقول ، انهما يتيحان الحرية للإنسان ليعيش حياة أفضل .

٣ - يمكن أن يقال أن الناس لديهم «الحق» في أن يعيشوا حياة أفضل لا لأنهم إذ يدخلون في محيط الجماعة يجلبون معهم عددًا من الحقوق التي يستقونها من ظروف اجتماعية سابقة ، بل لأن لكل منهم الحق

فى أن ينمى شخصيته إلى أقصى ما تسمح به قدراته إذ يهدف إلى الغايات تعتبر فاضلة فى ذاتها .

٤ - على الدولة أن تساعد الإنسان على القيام بهذه المهمة ، وهي لا تقوم بهذه الوظيفة بطريقة مباشرة نظراً لأنبه ليس من واجب الحاكم أن يرسم خطوط الحياة الفاضلة للفرد ، بل بطريقة غير مباشرة بتهيئة أساس مبلاثم عليه تبنى هذه الحياة وببإزالة العراقبل في سبيلها . . وبمعنى آخر نجد أن الغرض من السياسة هو تهيئة الظروف الصحية (كتحسين الصحة وترتيب أمور المساكن ، وتهيئة العمل للعاطلين) والمعقلية (كقبد كاف من الثقافة) والخلقية والروحية (كحرية العبادة والاستماع لما قاله أعاظم الناس) . وهي النواحي التي بدونها لا يمكن أن تنمو عناصر الشخصية الإنسانية إلى نهايتها . وهناك قيمة إيجابية أخرى أو خبير إبجابي آخر هي السعادة ، إذ يجب على الدولة أن تسعى للاستزادة منها عن طريق إبعاد الأسباب الاجتماعية اللشقاء .

ه - إن عناصر ومقــومات الشخصية الإنســانية في أرقى صورها هي تلك
 التي تميز الإنسان ولا تشترك معه فيها الحيوانات أو النباتات .

ويمكننا الآن أن نتقدم للإجابة على السؤال التالى ، أين يمكن أن نحصل على تنمية عناصر الشخصية في أرقى صورها ؟

الغايات التي هي خير في ذاتها :

إن الإجابة هنا تتنضح إذا تذكرنا ما تنقدم . أن أسسمى عناصر الشخصية يمكن أن تنمو وتتحسن عن طريق تتبع وغرس تلك الأشياء التي هى خير فى ذاتها ولكن ما هى هذه الأشياء ؟

أن الإجابة التى درج الإنسان على أن يتقدم بها هى على وجه العموم السعادة والخير الخلقى ، والجسمال والحق . فإذا تساءلنا لماذا تعتبر هذه الاشياء خيراً فى ذاتها وجدنا ، كسما سبقت الإشسارة ، أنه ليست هناك إجابة شافية حيث أنه إذا كانت الأشياء قيصة بشكل نهائى فليس هناك سبب يمكن تقديمه لإثبات أنها قيصة ، وكل ما يمكن عمله هو أن نستشهد برأى الإنسانية التى اعتبرتها منذ القديم قيسمة وهاك رأى «هازلت» على سبيل المثال : «أن تأمل الحق والجسمال هو الهدف الحق الذى من أجله خلق الإنسان، وهو يستثير أكثر رغبات النفس الإنسانية حدة وحساسية ، وهو نم لا تفتاً هذه النفس ترده لكى ترتوى» .

وإلى هذه الكلمات يجب أن نضيف القيمة الحلقية للشخص الذى يسعى ليستزيد من الحير ، دون أن يغرب عن بالنا أن نبين أنه بالرخم من الفروق العديدة في الدساتير الحلقية والمذاهب الدينية إلا أن :

(۱) معظمنا فى مقدوره أن يعرف الشنخص الفاضل عند رؤيته فضلاً عن أن جميع أديان العالم العظمى مهما اختلفت فى مراحلها المبدئية تميل كلما تسطور الدين وانتشر إلى الاتفاق مع بعضها فيما يسخنص بطبيسعة الخير الخلقى فالأديان كلها تقرر أن الشخص الفاضل رحيم . لا ينصب اهتمامه على نفسه ، طيب القلب ، متسامع ، عادل .

فإذا جمعنا هذه الأصول الأربعة للقيم - السعادة والحق والجمال والخير - وتساءلنا من هم أولئك اللين أحسنوا إلى البشرية حقًا وجدنا أنهم من بين من مارسوا بنجاح تتبع هذه القيم ، ولبسوا من طبقة الحكام اللين وصل معظمهم إلى مناصبهم الرفيعة ، نتيجة لسفك الدماء وقمع إرادة الخاضعين لحكمهم وليسوا أيضًا العلماء المخترعين - أؤلئك الذين اكتشفوا مثلاً «النار» أو اخترعوا العجلة ، أو المحرك الذي يعمل بنظرية الاحتراق الداخلي - الذين هيأوا للإنسان وسائل حياة أكثر نماء ونعومة وهي وسائل أساء الإنسان استغلالها ، بل أن من يدين الجنس البشرى بالفضل هم المفكرون والشعراء والموسيقيون والفنانون والقديسون .

ويمكننا أن نقول بسعد هؤلاء الناس أنهم تفوقسوا في أنفسهم كما استمالوا ما هو جدير بالاحترام عند الإنسان - ونعني به عقله وروحه . لقد مارس الإنسان منذ القديم أعمالاً عديدة كالحرب والاكل ، والغرام ، والكسب ، والامتمالاً وتنمية الجسد وإمكانيات الجسد كالصلابة وقوة الاحتمال ، وغرس الصفات التي من شائها تمكين الفرد من البقاء كالشجاعة وسرحة الحركة والدهاء ، ولكنه في كل هذا إنما يشارك

الحيوان، بل أن الحيوان يقوم بهــذه الأعمال بطريقة أحسن من الإنسان ثم ماذا عن اعــتبارات أخرى كالسولاء ، والنظام ، والطاعة ؟ أن النمل يدير الدولة بروح من التعاون أفسضل من أي فاشستي . أو لعلنا نعبود إلى اعتبارات القوة والوحشية ؟ . أن الأسد أقوى في هذه الميادين من الإنسان. أما عن الصبر ، والرشاقة ، وسرعة الحركة فما من إنسان ينكر تفوق السلحفاه في الأولى ، والغزال في الثانية عن البـشر . يضاف إلى هذا أن الطيور كالعندليب تصدح وتغرد بطريقة تفوق الناحية الإنسانية عند الإنسان والأرانب أكـشر تناسلاً وأخـصابًا ، والأغنام أرق وأكـشر حنانًا . فإذا قيم الإنسان نفسه بهذه المعايير كمان لابد من القول أنه أقل من عدد كبير من الحيوانات . وإذن فأى شيء يميزنا عنهم ؟ الإجابة هي في العقل والروح . ومن هنا ندين بتقدم النوع الإنساني عن الحيوان إلى جهود أولئك اللين قادوا الإنسان في رحلته في منجاهم الفكر ، وفي تأمل الجمال والوصول إلى الخير . هؤلاء هم القواد الحقيقيون للإنسان ، لقد كان لبصيرتهم الثاقبة وتتبعهم لكل ما هو حق ، وخمير ، وجميل ، ما ميز حياتهم وطوق أعناق سلالتهم بفضل عميهم .

الفصل الخامس الفلسفة الجمالية

مقدمة :

سأتعرض في هذا الفصل لتطبيق نتائج نظرية أفلاطون في الأفكار في ميدان النظرية الجحمالية . إن ما يهم الفلسفة الجمالية هو الإجابة عن مصل هذه الاسئلة المحاذ نعنى بلفظ الجحمال ؟ ثم هل هناك معياس أو مستوى نرجع إليه في تقدير مزايا الأعمال الفنية ومقارنة بعضها بالآخر ؟ وأى دور يلعبه المقل في تقدير الجمال ؟ وإلى أى حد يمكن اعتبار الجمال تعبيراً للعقل أو نتاجاً من خلقه أو صفة من صفاته ؟ الواقع أنه ليس من الممكن في فصل واحد أن نجيب على كل من هذه الاستلة إجابة كافية . يضاف إلى هذا أن علاجي لهذه الاسئلة سيتحدد بالاعتبارات التي دعتني يضاف إلى هذا الطريق وأهمها أن أصور وأطبق الميتافيزيقي المدى سبق شرحه ولعل من الانسب أن يظل هذا الغرض ماثلاً أمامنا في هذا الفصل.

١ - النظرية الافلاطونية في الفن

راى افلاطون في الجمال:

يشرح أفلاطون فى إحدى مـحاوراته «المأدبة»: رحلة النفس سـعيًا وراء الجمـال ، وهنا نرى المتنبئة ديوتيـما ، تعلم سقراط الطرق الواجب اتباعها بالنسبة لأولئك اللين يريدون أن يعرفوا الجمال .

يبدأ الإنسان بتقدير الجسمال الماثل في جسم أو شكل معين ثم ينتقل إلى مرحلة فيها يقدر عددًا من الأجسام الجمسيلة وهو يدرك أن الجمال في أحدها هو نفس الجسمال الماثل في غيره . أما المرحلة التالية فهي تقدير الجمال المجرد أي جمال القوانين والنظم .

ولكنه في كل هذه المراحل لم يصل بعد إلى مسعرفة مشال الجمال إذ لابد للمرء أن يثابر حتى يصل إلى إمكان دراسة الجمال المجرد في المرحلة الثالثة. فإذا قرآنا الكتاب السابع من جمسهورية أفلاطون وجدنا أن الطريقة التي يمكن للإنسان أن يقترب بها من المعرفة الحقيقية للمثال هي الدراسة المستسمرة المضنية لللك القسم من المعرفة الذي هو أبعد ما يكون عن ميدان الوهم ونعني به دراسة العلوم الدقيقة التي تتناول القياس والوزن والعدد وتسمى نظريات الاعداد والهندسة والاجسام الصلبة والفلك . ولعل عدم تدرب الفنان على دراسة هذه العلوم الدقيقة هو الذي حدا المثلاطون في كتابه العاشر إلى أن يقول أنه لن يصل إلى إدراك المثالا

نفسه إذ لابد أن يتوافر المرء على دراسة طويلة لهذه العلوم حتى يتهيأ له الإدراك المفاجىء للمثال . وهذا هـو ما نقرآه فى المأدبة إذ يشرح أفلاطون الرويا فى لغة المتصوف وأخيرا تنكشف لـه الرويا ممثلة فى علم واحد هو علم الجمال الماثل فى كل شىء وفى الرسالة السابعة يقول أفلاطون أن معرفة المثل لا يمكن أن نصوغها فى كلمات كما هو الحال فى الانواع الاخرى من التعلم ، ولكن الامر يحدث فـجأة وبعد دراسة طويلة وسعى جاد إذ أن النور اللى يمكن أن نعرف به هذه المثل يبزغ بغتة فى النفس الإنسانية كما يقفز لسان من اللهيب وسط النار وإذن فهذا الإدراك النهائى هو إلهام أو وميض يشبه ذلك الذى يقول به المتصوفون وهو فى هذا بعيد كل البعد عن العمليات المتطقية والرياضية التى تصاحب التفكير والدراسة كل البعد عن العمليات المتطقية والرياضية التى تصاحب التفكير والدراسة عمليا اللذين سبقا الوصول إلى هذه الرؤيا ولو أن الرؤيا بطبيعة الحال تعقب عملية التفكير الموصلة إليها ، ولكنها فى ذاتها فريدة ومتميزة ، كما أنها تتضمن عنصرى المفاجأة والانفصال عن نفسها .

وهنا - كما يقول أفلاطون - يمكننا أن نرى أن كل الأشياء الجميلة الأخرى جميلة مادامت تشترك في هذا الكائن الحق الذى ندعوه الجمال ثم هو يقول أيضاً في كتابه فيدر إن مثال الجمال يختلف عن غيره من المثل في ظهوره في هذا العالم في صورته الفعلية . إن المرء لا يستطيع أن يصل في هذه الحياة إلى الحكمة المطلقة أو إلى العدل المطلق ، ولكنه يستطيع أن يدرك الجمال المطلق . وهنا يعود أفلاطون إلى مبدأ المتذكر

ليشرح كيف أن النفس عندما تعرف الجمال على الأرض إنما تتعوف وتسترجم ذلك الذي كان معروفًا لها قبل أن تسكن الجسد .

الدراسة النفسية لعملية التكوين أو الخلق:

إن النظرية النفسية الحديثة تعزز رأى أفلاطون فى عملية التقدير المجمالى ، وعلى الأخص فيما يتعلق بإعتبارها لمرحلتين متميزتين ، الأولى مرحلة الجهد العمقلى المتصل والمثانية مسرحلة وميض الإدراك الإلهامى المبرتب عملى المرحلة الأولى ، وهما يشبهان إلى حد كبير مما يؤكده أفلاطون فى الجمهورية ولعلنا لو عرضنا بشكل مختصر ما تقوله النظريات النفسية الحديثة فى هذا الموضوع لكان هذا مفيداً لمفهم رأى أفلاطون .

وسنتخير هنا كتاب الاستاذ جراهام والأس افن التفكير، حيث يلخص الكاتب المعلومات التى وصل إليها علم النفس فيما يتعلق بالعمليات التى تدخل فى خلق وتوليد الأفكار الجديدة فى الميدان العقلى وفى وحى الابتكار فى عامل الفن . ويذهب والاس فى تلخيصه إلى أبعد من رأى أفلاطون إذ يميز أربع مراحل فى العملية التى تؤدى إلى تكوين تعميم جديد أو اكتشاف نظرية جديدة ، أو تصميم اختراع جديد ، أو خلق قطعة فنية مبتكرة . والمرحلة الأولى يسميها الأعداد وفيها يبحث الفرد مشكلة معينة من مختلف نواحيها ، والثانية مرحلة التفريخ وفيها لا

يقوم المرء بتفكير شعورى متعلق بالمشكلة أو بالقطعة الفنية التى يهتم بها المفكر أو الفنان ، والشالئة تختص بظهـور «الفكرة السعيـدة» إلى جانب أحداث نفسية تصاحب هذا الظهور ، وتسمى مـرحلة الكشف ، والرابعة تتضـمن تنفيـد وتطبيق الفكرة سـواء فى ميدان الفكر أو الـفن ، وتسمى مرحلة التحقيق .

ونرى المؤلف يهتم اهتمامًا خاصاً بمرحلة التفريخ باعتبارها ممهدة لظهور المرحلة التى يسميها مرحلة الكشف وهو يحدثنا عن كثير من العباقرة الذين قدموا أعظم إنتاجهم بعد فترة من الركود . ولكن هذه الفترة لابد أن تسبقها مرحلة من التفكير العميق يشحد خلالها الفكر إلى أقصى حد . ويمكننا أن نقول - للمستخدمين في هدا لفة علم النفس المحديث - إن الشمور خلال فترة الإعداد يحيط بالمشكلة ، ويجمع المعلومات المتصلة بها ويتحسس منافد مختلفة قد توصل إلى حل ويعقب هذه الفترة مرحلة هدوء وراحة تنتقل خلالها المشكلة والمعلومات المتصلة بها إلى ميدان الملاشعور أن يعمل بها إلى ميدان الملاشعور أوالواقع أنه لكي يتسنى للملاشعور أن يعمل بطريقة فعالة لابد ألا ينشغل الشعور بهذه المشكلة على قدر الإمكان . وهنا يقوم الملاشعور بليجاد الحل الذي يظهر بدوره عندما يحين الوقت في الشعور على هيئة الفكرة السعيدة التي يعمل لها العالم أو الفنان .

وهنا نجد أن النتيجة التي يصل إليها والاس تشبه رأى أفلاطون ذلك لأن والاس وأفلاطون يهتمــان ببيان حقــيقة هامة هي أن الفكرة الســعيدة التى تعقب فترة التفكير العميق تنتمى إلى طبقة تختلف كل الاختلاف عن التفكير يقود إليها التفكير نفسه ، فهى أسرع من التفكير وبالرغم من أن التفكير يقود إليها إلا أنها لا تتم بالضرورة عن طريق التفكير وبمعنى آخر أنه لابد في ميدان العلم أن تأتى مرحلة ثالثة مترتبة على ما سبق هي عملية التحقيق .

عرض النظرية الموضوعية في الجمال:

ولكن في حين نجد أن أفلاطون يقوم بدور هام في الإضافة إلى معرفتنا بطبيعة الخبرة الجمالية نلاحظ أن ما يميز نظريته في الفن هو إصراره على أن هذه الخبرة الجمالية سواء أكانت تهدف للخلق والابتكار أو لمجرد التقدير الجمالي هي في جوهرها عملية اكتشاف . فهو يؤكد أن هناك شكلاً للجمال ، وأنه إذا اتبعنا تدريبًا مناسبًا أمكننا أن نصل إلى معرفة هذا الشكل كما يمكننا أن نميد عرض صور للأشياء التي سبق للإنسان معرفتها ، عمثلة في الصوت أو اللون ، أو الحجر . وإذن فالغروق في الاحكام الجمالية ليست فروقًا ذاتية بحتة ، أي مجرد فروق في المعرفة ، فالمعرفة الفنية لدى البعض قد تكون أصدق منها لدى آخرين كما يمكن القطع بأن بعض المعرفة يعتبر خطأ . وهذا الرأى هو الذي يوصلنا إلى الاصطلاح الحديث ، موضوعية خطأ . وهذا الرأى هو الذي يوصلنا إلى الاصطلاح الحديث ، موضوعية الجمال . الذي سأبحثه في الخطوة التالية .

٢ - الذاتية والموضوعية

أن معظم المناقشات الفلسفية عن الموضوعات الجمالية تدور حول فكرة الاحكام التى نصدرها عسن الجمال وعما إذا كانت ذاتية بحسة أو أن من الممكن على الأقل أن تكون موضوعية . حتى ولو كان هذا نادرًا . ومن الجدير بالملاحظة في هذا السبيل أن معظم الفلاسفة في العصر الحديث يبدو أن لديهم ميلاً فطريًا للرأى الذاتي .

ولعل عما يضيف إلى صعوبة المشكلة أن لفظى ذاتى وموضعى ليس وقفًا على الفلاسفة بل يستعملها كثرة من الناس بحيث أصبحنا نجد أن اولئك الذين يشتركون في مساجلات عن النواحى الفنية لا يستعملون هذه الالفاظ بحيث تحمل نفس المعانى أصبح من السهل أن تتعقد المعانى أو تضيع معالم الفكرة في فيض من الكلمات المتشابكة . فإذا أتضقنا على أن من الممكن أن يكون هناك خط واضح يفصل طرفى المناقشة أساسه اختلاف الرأى فإن من النادر أن يكون هذا الاختلاف في الرأى واضحًا في الاذهان . ولعل من الائسب في هذه الحالة نبذأ البحث بتجديد معنى لفظى ذاتى وموضوعى بحيث يمكن في استعمالهما أن يحملا قدراً من الدقة .

يمكن أن نعـرف الحكم الذاتى بأنه حكم يصـحبه تعـديل فى خـبرة الشخص الذى يصدره تعـديلاً يتخذ وجهة مـعينة - وبمعنى آخر أن هناك شـيئًا يـحدث فى الشـخص ذاته أو يحـدث له . أمـا الحكم الموضــوعى فسنعرفه بأنه الحكم الذى فيه يتميز العالم الخارج عن الشخص الذى يقدم الحكم بصفة معينة . وقسد يكون من المشكوك فيه وجود أحكام موضوعية بالمعنى الذى ذهبنا إليه ، ولكن إذا وجدت هذه الأحكام فإن معناها بالنسبة لنا هو أن العالم يعطى خصائص معينة ويتميز بكذا وكذا من الصفات .

أمثلة للأحكام الذاتية :

ييل البعض للاعتقاد بأن بعض الاحكام ذاتية والأخرى موضوعية فإذا حكم س على فاكهة ما بأنها مريرة الطعم وقال ص إنها لذيذة كان تعليق معظم الناس أن ما يتناوله س ، ص بالحكم ليس فى الحقيقة صفة تميز هذه الفاكهة وأن كلاً منهما يذكر الآثار الناتجة من إتصال هذه الفاكهة بأنسجة اللسان . ولما كانت هذه الانسجة تختلف من شخص لآخر فإن الآثار التي تحدث عن تذوق الفاكهة تختلف هى الاخرى ، وينتج عن هذا الآثار التي تحدث عن تذوق الفاكهة تختلف هى الاخرى ، وينتج عن هذا بطبيعة الحال إختلاف في صفات الخبرات لدى كل من الشخصين . وإذن فالحكم الذى أصدره أولهما مشيراً إلى مرارة الفاكهة ليس مناقضاً في الحقيقة لذلك الذى أصدره الشاني مؤكداً حلاوتها لأن كلا من الحكمين الحكمين عن شيء يختلف عن ذلك الذي يتناوله الآخر . وإذا طبقنا هذين الحكمين على التعريف الذي حددناه منذ قليل وجدنا أنهما ذاتيان ، ومثل هذا يكن أن يقال عن عبارتي «إن لون البحر الأن آررق وإن لونه الآن أخضر» أن مسعظم الناس يقولون في هذه الحالة ، ولو أنهم قد يختلفون

في مدى الاقتناع أن الحكمين شخصيًان أو ذاتيان لأن ما يشيران إليه ليس صفة معينة أى الزرقة أو الخضرة التي تميز السبحر بل المؤثرات التي تنتج عن البحر (أو إذا أردنا أن نحدد من الوجهة العلمية كلامنا قلنا أنها الموجات الضوئية المنبعثة من المكان الذي فيه البحر ، والتي تنطبع على شبكتي العين للشخصين اللذين يصدران الحكم وهذه المؤثرات معقدة تشترك فيها ظروف الضوء والمواقف والأوضاع التي يتخذها الملاحظان والخواص المختلفة للشبكية والجهاز العام للإبصار لدى كل منهما . بل أن أحدهما قد يكون مصابًا بعمى اللون ولذا يظهر لون البحر مختلفًا بالنسبة أحدهما قد يكون مصابًا بعمى اللون ولذا يظهر لون البحر مختلفًا بالنسبة والفسيولوجية المتشابكة تختلف من من إلى ص فلابد أن يتبعها إختلاف في خبرات الاشخاص الذين يقومون بالحكم .

ولقد قلت أن مدى الاقتناع في هذه الحالة قد يكون أقل منه في حالة الخيرات المتصلة بأنسجة اللسان لان هناك ميلاً نحو الاعتبقاد بأن لون الأشياء ينتمى إلى هذه الاشياء فعلاً إنتماء ليس مسوجوداً في حالة مذاق الاشياء ، ولعل معظم الذين عرفوا شيئًا عن الأفكار المثالية قد يميلون إلى إنكار الرأى القائل أن اللون شيء مسوجود فعلاً في الأجسام ، ومن هنا يعتبرون الحكمين السابقين «البحر أزرق ، البحر أخضر» ذاتين في الحقيقة إن لم يكونا كذلك في الشكل . ويمعني آخر يقررون أن الأحكام الوحيدة الني يحق لنا إصدارها عن اللون هو «إن البحر يبدو لي أزرق اللون» أو

 قإن الخبرة التي أحسها عند رؤيتي للبحر هي الزرقة؟ وبالمثل فيما يختص باللون الأخمضر وهي عمارات أو أحكام ذاتية في المشكل كمما هي في الحقيقة .

امثلة للأحكام الموضوعية :

ننتقل بعد هذا إلى الطرف الثانى وهو الأحكام الموضوعية المسلم بها، وهنا نتخير آمثاتنا من القوانين الرياضية ذلك أنه إذا حكم أحدهم بسأن $\Upsilon + \Upsilon = 0$ أو أن $\Upsilon \times \Upsilon = 9$ فإنه هنا يؤكد شيئًا عن العلاقات بين الأعداد . وواضح أننا لا نفستسرض فى الظروف العادية أنه يقبول «أن تكوينى يجعلنى اظن أن $\Upsilon + \Upsilon = 0$ بينما قد يكون لشخص آخر الحتى تكوينه المختلف عنى أن يؤكد أن $\Upsilon + \Upsilon = \Gamma$ أنه يعنى ، كما نفترض نحن عادة أنه يعنى ، إن أى شخص يظن أن $\Upsilon + \Upsilon = \Gamma$ لابد مخطىء وهو يصدر هذا الحكم بالنسبة لأى طالب فى المدرسة يعتقد أن له الحق فى أن يستمنيد من العامل الذاتى الكامن فى أحكام عديدة فيظن أن أن يقرر أن $\Upsilon + \Upsilon = \Gamma$.

ومثل هذا يمكن أن يقال عن الأحكام التى نصدها عن درجة حرارة الحجرة فسمن المسلم به أيضًا أنها أحكام موضوعية . فإذا قلت الان درجة حرارة هذه الحجرة هى ٧٥ درجة فهرنهيت فإن معظم الناس يرون أن هذا الحكم يحتمل أن يكون صوابًا أو خطأ بشكل يختلف عن العبارة التالية ،

يبدو لي أن هذه الحجرة حارة ، أو باردة . فهذه الأخبرة لسر فها احتمال الصواب أو الخطأ . وبمعنى آخر يمكن أن نقول إن العبارة الأولى تحاول أن تقول شيئًا عن الظروف السائدة في الحجرة بينما الثانية تنصدي لذكر شيء عن رد الفعل الشخصي لذي إزاء هذه الظروف . وقد بكون ما يحدث في منعظم الأحوال أن الظروف النفسية أو الجسمية السائدة لدي تحدد نوع الحكم الذي سأصدره خاصًا بدرجة حرارة الغرفة . فمثلاً إذا كنت خارجًا منذ لحظات من مكان حار قان حكمي على هذه الغيرفة هو أنها أبرد مما إذا كنت خارجًا من مكان بارد ولكن بالرغم من أن الظررف الذاتية قد تحدد الحكم الدقيق الذي أصدره فعلاً فهي لا تمنم الحكم من أن يكون - على الأقل من ناحبية نيتي - حكمًا موضوعيًا ، أي حكمًا يتصدى لتقرير شيء عن ظروف معينة موجودة في العالم بـشكل مستقل عنى وعن الحكم نفسه . ويخرج معظم الناس من هذا إلى القول أنه مادام في الإمكان أن نقيس درجة الحرارة الفعلية بالترمومتر فهناك اعتبار دقيق محدد يمكن إذا أخذنا به أن نقرر أن حكمًا معينًا صحيح وبذا يكون موضـوعيًا ، بينما هناك حكم آخـر يتضح أنه مخـتلف وبذا يكون خاطئًا ولكنه أيضًا موضوعي . يضاف إلى هذا أنه يكن القول أن أحد الحكمين أقرب إلى الصحة من الآخر إذا كان أقرب من قراءة الترمومتر .

وقد يحدث في بعض الأحوال أن يتداخل حكم موضوعي في آخر ذاتي أو العكس . فإذا رقفت على قطرة يمر من تحتها القطار ونظرت إلى القضيبين اللذين يجريان من تحتى مباشرة قلت إن هذين المقضيبين متوازيان ، فإذا سرحت البصر إلى أقصى ما أرى ظهر القضيبان كما لو كانا متلاقبين . وهذا الثلاثى الظاهرى هو ما اعتقد أنه يسمى خداع البصر. وإذن فبينما ينبقى أن أصف الحكم «هذان الخطان متوازيان» العتباره حكمًا موضوعيًا يجب أن اعتبر الحكم بأن هذين القضيبين باللين يتلاقيان عند مسافة معينة ذاتيًا ، ولكن الواقع أن القضيبين الللين يتناولهما الحكمان هما نفس الشيء ولابد أن نفترض أن هناك نقطة في مكان ما على طول القضييين حيث يتوقف الحكم الموضوعى عن أن تكون له هذه الصفة وبعد هذه النقطة يبدأ الحكم الذاتى .

النظريات الجمالية الذاتية والموضوعية :

إن السؤال الذى تدور حوله معظم المناقشات الفلسفية الجمالية هو ما إذا كانت الأحكام الفنية مثل هذه الصورة جمسيلة أو هذه السيمفونية رائعة أو أن شكسبير ككاتب مسرحى أعظم من نويل كوارد أحكاماً موضوعية أو أن شكسبير ككاتب مسرحى أعظم من نويل كوارد أحكاماً موضوعية أو ذاتية وبمعنى آخر هل هذه الأحكام تشير إلى صفة كامنة فى القطعة الفنية أو الكاتب الذى نحكم عليه أو أنها لا تعدو أن تكون تقريراً ذاتياً أو مظهراً تعبيراً عن الشخص الذى يحكم ، سواء أكانت تفصيلاً أو أعراضاً وعلى أساس الفرض الأول لابد من أن نقول أن الأعمال الفنية أعراضية نسميها مؤقتاً الجمال وهذه صفة موجودة وجود الصفات لها خاصية نسميها مؤقتاً الجمال وهذه صفة موجودة وجود الصفات الانت

سيمفونيات. وعلى أساس الفرض الشاني ليس هناك فرق في المعنى بين المحكمين الآتيين «هذه لوحة جميلة» و «هذه لوحة أفضلها» فالحكمين في المحتيفة يقولان نفس الشيء بطريقتين مختلفتين ، ولعل من حق الرأى الذي يتقدم به رجل الشارع الذي لا يعرف شيئًا عن الفن ولكنه يعرف ما يحب أن ينال نفس الاحترام الذي نحسه نحو أحكام الناقد المعروف. والحقيقة بعد كل هذا أن كلا من رجل الشارع والناقد لا يقول لنا شيئًا عن الصورة إطلاقًا، بل كل ما يفعله أي واحد منهما هو أن يحدثنا عن خيراته الشخصية.

٣ - النظريات الجمالية الذاتية

١ - النظرية الذاتية المتطرفة :

لعل من أشهر العبارات الدالة على الاتجاء الدانتي نحو المشاكل والاعبتبارات الفنية هي تلك التي وردت في كتتباب تولستوى والاعبتبارات الفنية هي تلك التي وردت في كتتباب تولستوى عرض تولستوى هو أن قيمة ما هو فني سواء أكان قصيدة شعرية أو سيمفونية أو تمثالاً يعتمد اعتماداً كليًا علي تأثيره على الشخص الذي يحاول إدراك الجمال فيه . فالفن بالنسبة لتولستوى هو انتقال الانفعال . فإذا قص أحدهم قصة أو ألف أغنية أو لون لوحة وكان هدفه من هذا أن ينقل لآخرين الانفعال الذي شعر به كان هذا هو الفن ، فإذا كنان

الانفعال عسميقًا ونبع من نظرة حية عسميقة نحو السعالم كان هذا هو الفن العالمي الرائع . أما الفن الذي يزعم أنه يهدف إلى الجمال ولكنه لا يسعى إلى أكستر من توفير السرور أو اللذة فليس فنًا مطلقًا . والواقع أن تولستوي هنا يعبر عن رأى الإنسانية منذ فجر التاريخ فيمما يسمى فن البورجوازية والطبقمات العالية نجد تولستوى يستخلص من تماثير الاغنيات الريفية الروسية في نقل الانفعـالات إلى عدد من المستمعين أكبر من ذلك الذي يتأثر من سماع مسرحية شكسبير الخائدة «الملك لير» إن هذه الأغاث. أروع فنًا من إنناج الملك لير، التي اعتقد تولستوي أنها رواية محتملة . وخليق بنا في هذا الصدد أن نعرض النظريــة الذاتية المتطرفة التي تنتج من هذا الرأى - أن الجمال الماثل في قطعة فنية - سواء أكانت شعرًا أو قطعة موسيقية أو لوحـة - ينبغي أن يقوم علـي أساس واحد هو رأى غالبـية الناس فيسها . ولكي نقرر أي قطعتين أقرب إلى الفن الرفيع لا يقتضي الأمر أكثـر من عملية حسابية نعــد فيها أصوات الاستــحسان ، ذلك لأن الجمال ليس شيئًا موضوعيًا ، أو هو جيزء كامن لا يتجيزاً من القطعة الفنية ، بل هو صفة نلصقها بالتأثير الناتج عملي أولئك الذين يتصلون بهذه القطعـة بمختلف الطرق . والواقع أن الجمــال خبرة ذاتية ، ووطيــفة الإنتاج الفني لا تعدو إنتاج شعبور بالجمال في أولئك الذين يرون القطعة أو يسمعونها وكما يرى المثاليون أن الدفء أو الحرارة ليس صفة للبار بل هو تأثير ناتج من النار على الحواس هكذا نجد أن الجمال عند أنصار الرأى الذاتي هو تأثير ناتح من قطعة فنية على الحاسة الفنية .

المعانى المتضمنة في الزاي الذاتي:

لو أخذنا برأى تولستوى من أنه يقدر الأثر الاكبير الذى تحدثه الأغانى الرينبة الروسية أى يقدر إنتاجها لشعوراللذة فى عدد كبير من الناس يمكن اعتبارها فنا رفيعًا ، بل أرفع من مسرحية الملك لير لمجرد كوت المصفقين لها أقل عددًا ، لو قبلنا هذا الرأى لتحتم علينا أن نقول أن العامل الذى يتأمل إحدى لوحات بوتيتشلى فى المتحف الأهلى ، ويفضل عليها غبلاةً لإحدى للمجلات التى تصور بعض السابحات الحسناوات قد أصدر حكما لا يقل صوابًا من الناحبة الفنية عن ذلك الذى يصوره ناقد فنى بفضل هذه اللوحة بل أنه لابد من القبول أن هذا العامل قد أصدر حكمًا آصوب لانه لا شك أن هناك صددًا أكبر من الناس يشتقون رضى ولذه من تأمل صورة السابحات الجميلات أكبر من أولتك الذين يقدرون لوحة بوتيتشلى .

ولعل تطبيق هذا الرآى على الموسيقى يائى بنفس النتائج فـمعظم الناس فى عصرنا الحاضر يفـضلون دون شك موسيقى الجاز على ياخ لأن ملحنى موسيقى الجاز قد أفلحوا فى نقل الانفعالات لعدد من الناس أكبر من ذلك الذى يقدر موسيقى عبقرى مثل الباخه.

وأخيـرًا فإن الواجب أن نلاحظ أن هذه النتــائيج الأخيرة الغــريبة لا يمكن الرد عليها بالمنطق ومثل هذا يمكن أن يقــال عن النتائيج المؤسسة على التفكير المنطقى المتصل الذى يأتــينا من أنصار الرأى الذاتى المتطرف فهله أيضًا لا يمكن للمنطق أن يسفهها . ولكن قصور المنطق عن نقدها وهدمها لا يعنى أنها صواب .

الاحتكام إلى الخبراء:

إن الطريقة الشائعة للرد على مذهب الذاتيين هى الاحتكام إلى الاتجاء العام لآراء الخبراء . إذ يقال أن أولئك الذين لديهم دراية فنية بالموسيقى والذين درسوها طيلة حياتهم فتكونت لديهم نتيجة لذلك أذواق ناضجة والذين خلال دراستهم الطويلة للموسيقى قد استمعوا إلى موسيقى دباخ، وموسيقى الجاز مراراً كثيرة لابد أنهم يفضلون الأولى دون تردد .

وقد يقال أن هناك اتسفاقًا فعليًا في الرأى فيمما يختص بقيمة جميع الأعمال الفنية الرائعة – وهنا يسوق الناس «شكسبير» و «بتهوفن» كأمثلة، وهذا الاتفاق قمد يكون ضمانًا كافيًا لصواب الحسكم في صالح موسميقي «باخ» . كما قد يحتكم إلى أثر الزمن على القطعة الفنية فالجار عارض قد ينتهي بإنتهاء العصر الحالي بينما موسيقي «باخ» سوف تعيش أبدًا .

ولكن مثل هذه الإجابة لا تخلو من صعوبة إذ لا يقتصر الأمر على وجود خلاف بين الخبراء فيما يختص بمزايا العمل الفنى بل يتعداه إلى تحديد اختيار الخبراء الذين تؤخذ أقوالهم كحكم فى هذا الموضوع . ما هى المقومات التى على أساسها يختار الإختصائى ؟ من الواضح أنه لا يكفى بالنسبة للأخصائى أن يعرف شبينًا كثيرًا عن الموسيقى . أن كثيرًا من

الناس الذي ليسوا إخمصائيهن بالمعنى الذي تستلزمه المسألة التي نحن بصددها الآن أي باعتبارهم يفضلون موسيقي الجاز على باخ ، هم أيضًا موسيقيون مهرة قد قضـوا حياتهم في دراسة الموسيقي كما أن مهنتهم هي تأليف وتلحين القطع الموسيقية . هذا فـضلاً عن أن الإخصــاثي لا يتفق دائمًا مع غيره من الإخسائيين في الاعتراف بمزايا قطعة موسيقية مسلم بروعتسها وليس من الغريب أن نسمع الكثيـر من الجدل بين الموسيـقيين المتنافسين على كل قطعة تلحن وهو في ذاته رد على كل مـن يقول برأي عام بين الخبراء . بل إننا قد نصل في نهاية الأمر إلى أن الإخسائيين الذين نفضل قسياسًا على رأيهم موسيقي باخ على الجاز ليسوا أكثر من الأشخاص الذين يفضلون الأولي على الثانية وإذن فهذا النقد للرأى الذاتي في الجمال نقسد فاشل نظرًا لصعوبة تعريـف لفظ الإخصائي . بل الواقع أن هذا الطعن قد أوجد نفسه داخل حلقة مفرغة إذ يمكن أن نصور الجدول الذي يثيره في الأسئلة والإجابات التالية : «أي مقياس يمكن أن نستخدمه لنحكم علسي موسيقي باخ بأنها أرفع من الجار ؟؛ الإجابة هي اتفاق الأراء بسين الإخصائيين الذيسن يشتركون جميعًا فسي تفسفيل الأولى على الثانيــة «وأى مقيــاس يمكننا به أن تتخذ الإخــصائيين الذين تثق في أحكامهم ؟ الإجابة يمكن اختيارهم من بين أولئك الذين يفضلون باخ على الجاز،

٢ - الموقف المعدل للذاتيين :

هناك رأى آخر يتقدم به البعض للتوفيق ويتلخص في القول معلاقة بين العقل والجسم الذي يقال بجماله . ويقرر أنصار هذا الرأي الذي نحن بصدده الآن أن الأجسام لا يمكن أن تكون جميلة إذا لم يكن هناك أحد يقدرها لأن وجود الجمال تمامًا كحدوث الخبرة يحتم التعاون مع العامل العبقلي . فالجمال في الواقع بكتسب وجوده عندما يتبصل العقل بأجسام ذات صفمات معينة والجمال هنا صفة تاليمة لإرتباط العقل بالجسم وكنتيجية لنوع من التناسق بين الاثين . ويرتبط هذا الرأى عادة بالنظرية التي تقول بوحدة الكون الذي يقرر أن الكل أكبر من مجموع الأجزاء وأكثر حقيقة . وهذا التأكيد من جانب هذا المذهب يتعلق بشكل خاص بالكل الذي هو عملية معرفة فيها العقل الذي يعرف والجسم الذي يعرف هما الجزءان اللذان يكونانها ويقال بالإضافة إلى هذا أن الجمال صفة لهذا الكل الذي سبق توضيحه . وهذا الرأى يتمشى إلى حد كبير مع الطرق المثالية في التفكير هو الرأى الذي يعتنقه عدد كبير من الفلاسفة الذين يرون أنه لا محال لإدراك أن أية صفة سواء أكانت الجـمال أو عكسه أو الشكل المربع أو المستدير أو اللون الأخضر أو الأزرق يمكن أن ينتمي إلى عالم من الأجسام التي لا يدركها أبي عقل إنساني . وليست هناك إجابة مبسطة لهذا الرأى مادام أنصاره مستعدون لتقبل جميع النتائج التي تترتب على القول به .

رای دکتور ریتشاردز

إن الآراء الذاتية سائدة فى التفكير الحديث بصورة من الصور . ولعل من أفضل المفكرين الذين يعرضونها «دكتور ريتشاردز» فى كتابه «مبادى» النقدة و «أسس الجمال» (١) . وهنا يتحدث عن الجمال قائلاً أن ما نسميه الجمال هو فى الحقيقة إشباع ورضاء انفعالى . إذ عندما نقول عن شىء أنه جميل فإن ما نعنيه فى الحقيقة هو أن نزعات معينة فينا تصبح فى حالة إنزان أو انسجام انفعالى نتيجة لتأمل هذا الشيء . ونتيجة لهذه الحالة نمر فى خبرة هى بمثابة رضاء ومن هنا نعتقد أن الجمال كائن فى الماليء الذي سبب هذا الرضاء . ولكن الواقع أن اعتبارنا لوجود الجمال الشاء والا إسقاط لمشاعرنا الخاصة على العالم الخارجي .

وهناك نظرية نفسية تعتبر أساسًا لرأى «دكتور ريتشاردز» ولا يمكن التفكير في كل منهما على حدة . فحياة الإنسان النفسية تتكون في معظمها (أن لم يكن كلها) من نزعات في حالة نشاط متصل متبادل وجزء من نشاطها يرجع إلى الاستثارة التي تحدث من مؤثرات تأتى من بيشة الإنسان . وهذه النزعات في معظم الأحيان غير منسجمة بل هي متضاربة متطاحنة ومن الأفيضل إذن أن ترتبها حسب خطة واضحة المعالم . ويقول «دكتور ريتشاردز» في هذا السيل فإن ترتبب هذه النزعات ترتبيًا كاملاً يجب أن يتحذ شكل توفيق يحفظ لكل نزعة منها حرية (١) الكتاب الاخير كتبه دكور فريتشاردو بالاشتراك مم أوجدن .

الظهور والإرضاء مع البعد كلية عن كل ما من شأنه أن يحدث صراعًا وارتباكًا؟. وهو ينتهي من عرضه إلى العبارة التالية اوفي أي إتزان من هذا النوع مهما كان قصير الأمد نحس بخبرة الجمال، وأخيرًا فإن اريتشاردز، يرجم ذلك إلى الاندماج الكلى الذي نلحظه على الأفراد في حالة الخيرة الفنية أو الإحساس بالجمال إلى أن جميع النزعات تتكامل وتتسق وأننا وإذ ندرك الجمال نصبح نحن أنفسنا خلال فترة الإدراك كالاً مستشابكًا من النزعات؛ . ويذهب «ريتشاردز» من هذا إلى وصف حالة الاتزان وصفًا أبعد من هذا فيقول أنها حالة نشاط وهي في هذا تختلف عن الشعور بالتردد وقلة العزيمة فهذا الأخيـر هو مجرد احداث توازن لنزعتين أو أكث تستويان في القوة وتعزز كل منها ناحية مستقلة عن الأخرى بينما في حالة الاتزان التي يقـول بهـا (ريتشاردز) تقوم النزعـات النشطة بتعـزيز حالة عظيمة واحدة . ولكن بالرغم من أن ريتشاردزيضيف عبارة اقد لا تكون بنا حاجة للإحساس بخبرة الجمال؛ في الحقيقة هدفًا للمخبرة فإنه لا يذكر في أي مكان شيئًا عن «هدف» المتعة الجمالية أي القطعة الفنية ذاتها وهكذا يعتقد ريتشاردز أنه يكفى أن يعرض فكرة الشاعر الفنية باعتبارها حالات عقلية .

٤ - نقد النظريات الذاتية

من الواضح أن النظريات التي أشـرنا إليها باختـصار فيمـا سبق لا تتفق مع رأى أفـلاطون في أن الجمال موضـوعي حيث أنها في الحقـيقة تنكر وجود عنصر أو عامل موضوعي موجود في جميع الأشياء الجميلة ومشترك بينها كما أنه يظل موجوداً ومشتركا سواء أكان هناك عقل يقدر هله الأشياء . وحيث أن الهدف الأول والأخير من هذا الفصل هو شرح وتفصيل نظرية أفلاطون في الأفكار بتطبيقها على مختلف فروع الأبحاث الفلسفية المعاصرة فسأبدأ بعرض بعض الانتقادات للنظريات التي بحثناها قبل أن أتقدم إلى تطبيق إيجابي لرأى أفلاطون حيث أنه إذا كانت هذه النظريات صحيحة في جوهرها فليس هناك مجال للاعتبقاد بأن مثل هذا التطبيق مكن .

نقد آراء دکتور ریتشاردز ،

إن السؤال الذي نحن بصدد بحثه هنا هــو دماذا نعـنى بلفظ الجمال عندما نؤكد عند تأمل عمل فنى معين أنه جـميل ١٩ - أن رأى الدكتور ريتشاردز في إجابته على هذا السؤال يجعلنا نوجه إليه اعتراضات أربعة :

١ - أن أحداً منا لا يغترض أننى عندما أدرك أن قطعة من الخشب مربعة الشكل فإن صغة المربعية تميز إدراكى ومشل هذا يمكن أن يقال أنه عندما نقول قطنه القطعة من الخشب مربعة قلا ممجال للظن أتنا نعنى أن نؤكد شيئًا عن الحالة العقلية ونترك قطعة الخشب ذاتها . وإذا كان هذا هو الحادث في حالة قطعة الخشب إذ أقول قطعة المقطعة

٢ - لو صح راى دكتور ريتشاردز لكان ما نعنيه عندما نسمى لوحة ما جميلة هو أن هناك إنزائًا قمعينًا » بين نزعاتينا عندما نتمتع بتأملها . أن أحسدًا منا لا ينكر أن هذا الاتران محكن في حسالة التقدير والاستمتاع الفني كما لا ينكر أحد أنه صفة أو خاصية هامة للحالة العقلية للشخص الذي يشعر بهذا الاستمتاع . وأمامنا هنا واحد من أصور ثلاثة : الأول - هو أن هذا الإنزان بين النزعات قسرط هام للتمتع الفني . والثاني - أنه قنتيجة » لهذا التمتع . والثالث - أنه علمل ملازم أو يغلب أن يلازم حالة الاستمتاع الفني هذه . ولكن

إذا سلمنا بأن ما يحدث هو واحد من الحالات الشلاث فليس معنى هذا أن نسام بأن الاتزان بين النزاع هو نفسه الاستسمتاع الفنى وأبعد من هذا عن الاذهان القول بأن الاتزان هو ما «نعنيه» بالجمسال أو القمة الفنية .

٣ - إن الرأى القاتل بأن كل ما "نعنيه" هو أن هناك اتزانا بين النزعات لدى الشخص الذى يحس به لا يمكنه أن يفسر لما بسهولة الحقيقة انتالية وهى أن الأعمال الفنية التى تجمد تقديراً فى عصر من العصور قد يهملها عصر آخر فإذا كان القول بأن عملاً فنياً معيناً هو رائع أو رفيع معناها فقط "أن هناك اتزانا فى النزعات لدى معظم الأشخاص الذين يتصلون بهذا العمل أو جميعهم" ثم إذا حدث فى مناسبة ما (ولناخذ على سبيل المثال العصر الذى يظهر تقديراً واستحسانًا لهذا العمل) أن كان هناك إتزان ثم جاءت مناسبة أخرى انعدم فيها هذا الاتزان فيجب أن نفترض أن قيمة العمل الفنى (وليس مجرد التقدير الذى يتمتع به لدى الناس) تختلف من عصر لعصر وأنه إذا انتكست الخضارة الإنسانية وعاد الإنسان إلى عهود الهمجية فقد العمل الفنى قمته عاماً.

 ٤ - يقول. دكتور ويتشاردز أننا ندرك الجمال عندما تنسجم وتتناسق جميع نزعاتــنا . ولقد بينا في النقطة رقم (٣) أن هذا الانــسجام للــنزعات ليس هو مــا نعنيه بالجــمال . ولكن لتنــصور أن هذا الانســجام هو شرط نفسي مصاحب بشكل دائم للتقدير الفني أو هو سبب له أو نتيجة . هنا نلاحظ أن دكتور ريتشاردز لم يقرر في أي مكان من بحثه أن أي مسوضوع قادر على إنتاج هذا الأثر . (وغنسي عن البيان أنني آخذ الاحتسمال الثاني وسط الاحتمالات الثلاثة التي عرضناها سعيًا وراء الاخستصار ولكن النقطة التي يثيسرها دكتور ويتشاردز لا تتغير إذا كان الانسجام للنزعات هو «السبب» أو «المصاحب الدائم» للجمال) . وإذن فلابد أن نفسترض أن الموضوعات التي يعتسبرها دكتور ريتشاردز أهلاً للتقدير الفني هي موضوعات تنتمي إلى طبقة معينة . وإذن فكل من هذه الموضوعات – تمشيًا مع رأى ويتشاردز – يتميز بخاصية معينة هي خاصية إمكانها - تحت ظروف معينة كما هو المفسروض - أن تنتج إنسجهامًا في النزعات لدى الشمخص الذي يقدرها . وواضح في هذه الحالة أن هذه الخاصية هي فعلاً شيء يميز الموضوع وليست حدثًا في نفسية الشخص الذي يقدر الشيء تقديرًا فنيًا لأنها سبب لهذا الحدث كما أنها ليست علاقة بين الشخص والموضوع . وإذن فسما هي هذه الخاصية ؟ قبل أن أحساول الإجابة على هذا السؤال لابد أن أعالج بالبحث اعتراضًا يجوز أن يتقدم به البعض . لقد افترضنا حتى الآن - وهو ما تضمنه رأى دكتبور ريتشاردز - أن الموضوعات القادرة على استشارة انفعال فني هي موضوعــات من نوع معين وتنتمى لطبقــة معينة . ولكن كثــيرين قد يجدون صعوبة في هضم هذا الرأى إذ قد يقولون إن جميم الموضوعات قادرة على ذلك ومن هؤلاء كما أعستقد كثيرون من النقاد المعاصرين الذي يهتمون اهتمامًا كسيرًا ببيان خطأ قصر الفنون العلما عمليًا على الموسيقي والرسم والتلوين والنحت ونقش الآنية الفخارية والرسم على الأقمشة فهذا التبصرف ليس إلا حدثًا تاريخيًا لا ينبغي أن يؤخذ على أنه مقياس صحيح إذ لو توفر الموقف الملائم والظروف الملائمة، إذ لو توفر أيضًا العـقل القادر على التقدير والحـاسة الفنية فإن من الممكن دائمًا كما يقولون أن يوجد الانفعال الفني ولو سلمنا بصحة هذا الرأى وهو رأى لا يمكن مناقشت على أساس اعتبارات منطقية فماذا نرى ؟ النتيجة هي أن جسميع الموضوعات وجسميع الأشكال تنتظم لديها هذه الخاصية التي تستشير التقدير الفني متي توافرت السظروف المناسبة التي ذكرناها أي قياسًا على رأى دكتور ريتشاردز تسبب انسجامًا في النزعات . والآن نعيد إلى تكرار السؤال : ما هي هذه الخاصية التي لدى الأشياء ؟ إن أفلاطون يجيب على هذا السؤال بأنها الخاصية أو الميزة التي بها تكون الأشياء جميلة والتي يمتسلكها الموضوع باعتباره مشتركًا في مثال الجمال؛ . وقبل أن أقوم بشرح هذه الإجابة سأحاول أن ألحق بآراء ريتشاردز نقد عام للآراء الذاتية كما يظهر في صورتي النظرية الذاتية والنظرية المتطرفة المعدلة اللتين عرضناهما فيما قبل

نقد عام للنظرية الذاتية :

أولاً : لكي نصل إلى تعديل للموقف الذاتي الذي شرحناه في (٢) لابد من وجود أساس من المثالية الكاملة . إن الشخص الواقعي الذي قيل له أن الجمال هو صفة للكل المركب الذي يعتبر كلا من العقل والموضوع أجزاء متكاملة مكونة لها قد يجد نفسه مسوقًا لأن يسأل «اليست المنضدة شيئًا مسختلفًا عن معرفتي للمنضدة، ؟ وهو يرى بطبيعة الحال أنهــا فعلاً مختلفة بل قد يذهب إلى أبعد من هذا ويقرر أن ما يجملني أعرف المنضدة هو أن معرفتي للمنضدة شيء آخر غير المنضدة . ثم يأتي بعد هذا سؤاله الثانسي : وإذن فإذا ألغيت عـقلي هل يتبـع هذا انعدام وجود المـنضدة أو انتفاء معرفتي بها فقط ؟ . وهو يجيب على هذا السؤال بالقول أن المنضدة تظل باقية ومــا ينتهي هو مجرد المعرفــة بوجودها . ثم هو يخرج من هذا إلى تطبيق نفس هذه الأفكار على الجمال ويستخلص من هذا أننا إذا ألغينا العقل الذي يعرف فليس في هذا إلغاء للجمال بل لتقدير هذا الجمال . وإذن فإذا لم تكن على استعداد لأن تجعل من الجسمال وتقديره شيئًا واحدًا ونقرر أنهـما مـراد فإن لشيء واحـد فلا يمكن أن نوافق على أن الجـمال علاقة بين العقل والجسم وليس شيئًا كامنًا في الجسم ذاته . ويبدو لمؤلف هذا الكتاب أن الجمع بين الجمال وتقديره خطأ لا يحتاج إلى دليل. فإذا احللنا محل االجمال؛ التعبير الآتي وهو القدير الجمال؛ كنا مسوقين إلى القسول أننا عندما نعسجب بغروب الشسمس فنحن بهسذا لا نعسجب إلا بأعجابنا بهذا المنظر مع اعتبار أننا لا يمكن أن نكون على صلة بالغروب الحقيقى مطلقًا . وهكذا يصبح التقدير الفنى ، وفقًا لهذا الرأى، انفعالاً هو الاستحسان لشيء حادث في عقولها .

الصفة الغامضة للجمال:

ثانيًا: إن النقد الرابع الذى سقناه لآراء دكتور ريتشاودز يكن أن يستخدم هنا للطعن في أى صورة من صور الرأى الذاتي . ذلك لأن أنصار هذا الرأى لا يؤكدون أن الجمال يحس في حالة اتحاد العقل «بأي» موضوع معروف بل لابد من أن تكون هذه الموضوعات ذات طابع معين أو تنتمى إلى طبقة معينة أى موضوعات إذا قدرت تقديرًا سليمًا بواسطة العقل في ظروف معينة أى موضوعات إذا قدرت تقديرًا سليمًا بواسطة التقدير الحمالي في هذا العقل . وواضح أن صفة انتماء هذه الموضوعات لطبقة معينة هي صفة يمتلكها الموضوع في ذاته أى مستقلة وليس لها علاقة بنقاط الموضوع مع العقل . فإذا اسمينا هذه الصفة «س» يمكن أن يقال إن الموضوعات المقادرة على الدخول في هذا التضاعل مع العقل هي تلك المتصفة بصفة «س» المستقلة عن هذا التفاعل ولكننا إذ نقرر ضرورة وجود هذه الصفة المستقلة لذى موضوع ما لكي يحدث ما يسمى الجبرة الجمالية فإنما نقرر في الحقيقة الأساس الموضوعي للقيمة الجمالية . فإذا قرر البعض معني هذا أن الصفة «س» تتخلل جميم الأشياء .

ثالثًا: من الجديم بالملاحظة أن أي رأى يرفض الأخمذ بالاتجاه المتطرف لتولستوي وفي نفس الوقت يسعى للتوفيق بين الرأى الذاتي وبين ما يود أن يقرر يمكن أن نعود به إلى نفس الرأى المتطرف الذي يحاول أن يجتنيه . ولنحاول على سبيل المشال أن نخضع للفحيص والنقد الرأى القائل أن الجمال ليس خاصية موجودة في أ (الصورة) ولا في ب (العقل) ولكن في ع (العلاقة بين أ ، ب) ومن الواضح أن العلاقة بين العقل. والصورة التي يقدرها تختلف عن علاقت بصورة يستهسجنها . وإذن (ع) تتغير بتغير (أ) كما تتغير بتغير (ب) لأن العقبل الواحد قد يشعر بأحاسس عديدة مختلفة إزاء نفس الصورة في أوقات مختلفة . ومادامت اع؛ تتغير بتغير اب، فسهى إذن تعتمد جزئيًا على مميزات اب، وعلى هذا فالجمال ، الذي هو تبعًا لهذا الرأى صفة ٤٦١ ، يعتمد عند التحليل على شيء السابق؛ له وهو صفة اب، وإذن فالجمال ليس وحدة موضوعية مستقلة في وجودها عن العقل بل هو صفة عيزة لعلاقية وهو يتغيير بتغيرها- وبالتالي يعتمـد على وجود اتجاه أو ميل عقلي معين أو إذا شئنا التحديد يعتمد على وجود حالات معينة من المشاعر ويمعني آخر فالقيمة الفنية حسب هذا الرأى لا تقل ذاتية عن الرأى الاكثر تطرقًا والذي حاول الرأى الأخير أن يقولمه . فإذا تأملنا المدى الذي يذهب إليه هذا الرأى في تميينز العلاقة بين العبقل وعمل فني معين وجدنا أنه يعتمد على الأقل جزئيًا على العواطف التي يحسبها ويختبرها الشخص المدرك لهذا العمل الفني من ناحيته فإذا كانت هذه العواطف فيها كراهية أو كانت سلبية فإن

العلاقة لن تكون لها الصفة المطلوبة وفى هذه الحالة لا يحق لنا أن نقول أن العمل الفنى جميل .

قيمة الجمال بدون التقرير الإنساني

رابعًا : لنفتـرض فناء الجنس البشـرى كله ما عــدا شخــصًا واحدًا ولنفتــرض أن هذا الشخص الوحيد الــباقى على قيد الحــياة - مع زعم أنه ليس هناك شيء اسمه العقل الإلهي - قد وجه بإحدى لوحات روفائيل. . واضح أن هذه اللوحة تعتبسر في نظر الذاتيين جميلة لأنها نالست تقدير العدد الأكبر من الناس ولنفسترض أكثر من هذا أن هذا الشيخص مات وسط تأملاته الأخيـرة للوحة لنا أن نتساءل الآن هل حدث أي تغــيير في اللوحة ؟ هل أضيف إليها أو نقص منهـا أي شيء ؟ إن التغير الوحـيـد الذي حدث هو أن التقــدير الذي كان يحسه الناس من ناحيتــها قد قضي عليه . هل في هذه الحالة ينتهي جمالها نتيجة لهذا بطريقة آلية ؟ إن أولئك الذين يناصرون الموقف الذاتي لابد أن يجيبوا بالإيجاب وإني لاكسور مرة أخسري ما قلتمه قسبلاً من أنه ليست هناك أدلة ندحض بهما إجابتهم من الوجهة المنطقسية ولكن بالرغم من أننا لا نستطيع أن نرد عليهم إلا أن هذه الإجابة تفشل في تفسير الحقيقة التاليــة التي نشعر بها جميعًا وهي أن من الأفضل أن توجد لوحة العذراء دون تقدير إنساني من أن توجد صمورة لحمأة دون تقدير . ولعل في هذا المقتبس من اجورج مورًا في كتابه المباديء الأخلاق ما يبين وجود وانتشار هذه العاطفة . قدعنا نتصور وجود عالم واحد جميل غاية الجمال بل لك أن تتصور أقصى لم يمكن من الجمال: وضع فى لوحة هذا العالم أجمل ما يخطر ببالك – الجبال والأنهار والبحر والأشجار والغروب والنجوم والقمر. ثم تصور كل هذا معجتمعًا فى كل منسجم منسق متناسب بحيث لا يبدو أحدها غريبًا فى وضعه بالنسبة للأخسر بل إن كلا منها يشترك فى إضافة عصر الجسمال للأخر ثم للكل. ثم بعد هذا تصور أتبح صورة للعالم تصورها أكوامًا من الأقذار تحوى كل ما يثير لدينا الاشمئزاز وتشترك كل مكوناتها فى إضراح صورة مظلمة لا يخفف من ظلامها أى شىء مشرق. . . . إن الشىء الوحيد الذى لا يحق لنا أن نتصوره هو أن هناك كائنًا بشريًا واحدًا رأى أو تهيأت له الفرصة لأن يرى ويتمتع بجمال اللوحة الأولى أو بقميع الثانية ترى هل مما ينافس المنطق أن نقرر أن من الأفضل أن يبقى العالم الجميل ويفتى العالم المشوه القبيع ؟٤ .

إن الإجابة على هذا السوال بالإيجاب تقتضى صلابة عقلية ليست بالقليلة بل إن من المشكوك قيه أن تجد آذانًا صاغية في خارج قاعات المحاضرات الفلسفية ذلك لأن الناس يعتقدون في قرارة نفوسهم أن الجمال أفضل من القبح حتى لو لم يكن هناك أحمد يتأمله ويتمتع به ، وبالرغم من أن القيمة التي نضعها لاعتقاد فطرى مثل هذا هي مشار جدل ، وبالرغم من أنه ليس هناك فيلسوف يأخذ بهذا الميل كدليل حاسم ولو أنه موجود بصفة سائدة في الجنس الإنساني إلا أن لنا أن ندخله في إعتبارنا

كعامل يعنز الرأى القاتل بموضوعية الجمال . ولعل أفلاطون لو طلب إليه أن يفسر هذا الميل الشائع نحر الجمال حتى لو لم يجد من يقدره لنسره على أساس نظريه في تذكر عائم المئل . وعلى أية حال فالميل موجود وانرأى القائل إنه انعكاس نعامل معين في طبيعة الاشمياء يحدث إزاءه رد فعل من العقل الإنساني راى لا يستهان بقيمته وليس من السهل رفضه .

وسأحمارل الآن أن أقيم عطوية إيجابية عن الفن على أساس نظرية أفلاطون في المثل .

٥ - النظرية الايجابية للفن

نظرية «كليف بل، عن الشكل ذي الدلالة ؛

إن المشكلة الفنية الأساسية يمكن وضعها في اتسب صورها في السوال التالى : لماذا نتماشر بأشكال صعينة والوان وأصوات خاصة إذا تجمعت ونظمت بطرق معينة بينما لا نتأثر وسننا إذا نظمت هذه الاشكال والألوان والأصوات بطريقة أخرى أو إذا أخد ما مثالاً محسوساً لماذا نتمايل عند سماعنا لألحان فياخ، بينما نفس هذه المحمات إذا صدرت عن القيئارة بطريقة مرتجلة أو بترتيب عكسى تصدر نشا. من الأصوات أو ترسل إلى نفوسنا الضيق والملل ؟ ولعل همستر كليف بل، في كتابه فالفن، يعطينا بعطينا

أقضل عـرض وعلاج معـاصر لهذا الموضـوع من وجهـة نظر أفلاطون . ولست أعنى بهلذا أن مستمر بل نصير لنظرية أفلاطون في المثل بكل جوارح، بل إن كل ما يقوله عن موضوع الفن والجـمال لا يدخل ضمر. نطاق نظرية أفلاطون فحسب بل يعتبسر تطبيقًا حيًا مقنعًا لنظرية أفلاطون في الجمال الموضوعي على تفسيسر دلالة الأعمال الفنية وعلى المشاكل. العلمية التي تواجه نقد الفن . والواقع أن ما عمله «بل» هو أنه اشتق من الموقف الفني الذي هو في جهوهره ما نادي به أفلاطون معيارًا أو مستوى للقيـمة الفنية وهو معـيار يعتبـر النقد الفني اليوم أحوج مـا يكون إليه ، وينصب معظم اهتمام مستربل على الفنون البصرية ولكن إذا غيرنا الزاوية التي منها يمكن النظر إلى أقسام الفن الأخرى يمكن أن تطبق نفس آرائه على الموسيقي . ويقول مستر بل "إن نقطة البدء بالنسبة لجميع أنواع الخبرة الفنية لابد أن تكون الخبرة الشخصية أي إحساس إنفعال معين . ونطلق على الأجسام التي تستشير هذا الانفعال الأعسمال الفنيــة، وقد تختلف الانفعالات الناتجة عن الأعمال الفنية من حيث الكثرة والعمق ولكنها كلها من نوع واحد ونطلق على مثل هذه الانفعالات لفظ «فنية» . فإذا لم نتفق على أن جميم الأعمال الفنية لديها هذه الخاصية المشتركة أى استثارة الانفعال الفني وإذا لم نشفق أيضًا على أن الأعمال الفنية فقط هي التي تستثيره فمن الواضيح إننا إذا تحسدثنا عن الأعمال السفنية كشيء له كيان وله دلالة وتنتمي إلى طبقة معينة كنا بذلك نتحدث من قبيل العبث إذ مهما اختلفت هذه الأعمال في الشكل والموضوع أو طريقة الاستثارة فلابد أن تكون لها هذه الخاصية المشتركة وإلا فهى ليست أعمالاً فنية .

إن العسمل الفنى يسبب لديسنا انفعالاً فنياً لأن به شكلاً ذا دلالة . وسأعود بعد قليل إلى السؤال الذى قد يثيره البعض «وماذا يعنى مستر بل بالشكل ذى الدلالة» إذ يكفى فى الوقت الحالى أن أقرر أن السبب المباشر لوجود الشكل ذى الدلالة فى العمل الفنى هو اختيارنا لانفعال معين سبق أن شعر به الفنان وهو انفعال يعتبر الإنتاج الفنى تعبيراً عنه . وواضح أن هناك فرقا بين الفنان الذى شعر بهذا الانفعال ومقلد أو ناقل القطعة الفنية الذى لا يشعر بنفس الانفعال وهو أمر يفسر حقيقة تكاد لا تجد تفسيراً دون هذا وهي أننا نتأثر تأثراً عميقًا بلوحة فنية بينما لا تتأثر مطلقًا بنسخة تكون مشابهة لها تماش سواء أكانت رسماً أو صورة فوتوغرافية .

ويلاحظ أن هذا الانفعال الذي شعر به الفنان والذي يعتبر ضرورة حتمية لوجود الشكل ذي الدلالة في الصورة هو انفعال لشي، وقعت عليه عينا الفنان . وهذا الشي، في وصفه الأول جسماً طبيعياً - كوجه أو منظر طبيعي أو مبني - ولكني أستعمل لفظ افي وصفه الأول، الأوضح أن ما يراه الفنان ليس وجهاً أو منظراً طبيعياً أو مبني . ذلك لأن الشخص العادي ينظر إلى الجسم في ضوء ما يمكن أن يأتيه بفائدة وهو في هذا يرى ما هو ضروري لرؤيته تحقيقاً لهذا الغرض . ومن الطبيعي أن قد يشعر المرء بانفعال عند رؤيته لهذا الجسم ذاته ولا يسبب الانفعال فالجسم يشعر المرء بانفعال عند رؤيته لهذا الجسم ذاته ولا يسبب الانفعال فالجسم الذى يراه الشخص العادى بطريقته قعد يكون وسبطاً لمثل الانفعال ولكن الانفعال لا يحس بالنسبة للجسم نفسه ويتعضح هذا إذا لاحظنا أن وجه السيدة المحبوبة فد يستثير انفعال الغيرة ومنظر المسدس المصوب قد يستثير انفعال الحرف ولكن هذه الانفعالات لا تحسبها ازاه الجسم نفسه باعتباره جسمًا بل للحلقة المتتالية من الاهكار التي ترتبط به .

الصريقة بين الفنان والشخص العادى:

في حياتنا العادية لا نرى الاشياء في ذاتها بل نراها في ضوء الاغراض التي نود أن نحقفها من ناحية هذه الاشياء أو باعتبارها وساتل لتحقيق هذه الاشياء أو باعتبارها وساتل لتحقيق هذه الاغراض و لكن المان هو الشخص الوحيد الذي يرى الشيء لا كوسيلة لشيء آحر حارج عه بل كناية في ذاته . وأعنى بقولى هذا أنه يراه كمجموعة من الاشكال دات الدلالة . وهذا هو بالضبط ما يحدث عندما نرى نحن الاشياء بطريقة صحيحة بينما نحن لسنا بالغالين وإذن فيمكن تعريف الفنان من وجهة نظر قمستر بل بأنه الشخص الذي يحسه الرجل يشعر إزاء الاشياء الطبيعية بذلك النوع من الانفعال الذي يحسه الرجل العمال الفنية فقط .

فإذا تناولنا على سبيل المشال لوحة بسيطة . هى عبـارة عن صورة فوتوغـرافية ملونة لمنظر بسيط تظهـر فيه جمسيع التفصيــلات بدقة وبدون تحــريف . والحق أن مـن الصــعب أن نحــاول أن نبـين فى أى النواحى تختلف لوحة الفرمير، عن الصورة الفوتوغرافية الملونة ولكن فيها من الدلالة ما لا يوجد في المنظر الطبيعي نفسه أو على الاقل ما لا يوجد بالنسبة لمعظم الناس! . ذلك لان فرمير كما هو مفروض يختلف عن كثيرين من الناس في قدرته على أن يرى في المنظر الدلالة التي لا نستطيع نحن أن نلحظها إلا في الملوحة وما فعله الفرمير، في هذه الحالة هو أنه أخرج هسندا المنظر من وسط ما يحيطه من شوائب وأشياء ليست بينه وبينها علاقة ثم صوره وأبرز معائيه وجماله . وإن فرمير لا يخلق الجمال بل هو بمشابة الفابلية أو الطبيب الذي يهييء مولد الجمال الكامن في بالاشياء .

ويمكننا بعد هذا أن تخطو خطوة أحرى فنغامر بأن ندرد الرأى القائل بأنه مادام الهنان قد نقل على قسماش النرحة الشكل ذا الدلالة وهو ما اكتشفه وسط الموضوع الطبيعي فإننا نستمد من هذه الصورة نفس الانفعال الذي استسمده هو من الموضوع ، ويمعني آخر كما نرى الأعمال الفنية باعتبارها غايات في ذاتها منفصلة عن الغرض الذي تعنيه بالنسبة لنا ونراها غيير مرتبطة بجيداً المنفعة ، وبنفس هذه الطريقية يرى الفنان الموضوعات العادية ، فهي تمثل بالنسبة نه ما تمثله الصور بالنسبة لنا أي موضوعات تثير الانفصال وليست وسائل لنفله .

وجلير بالذكر أن القلمة على رؤية الموضوعات على الدوام بهله الطريقية ، أي باعتبارها مجموعات من الأشكال ذات الدلالة وبالتالي موضوعات تستثير الانفعال الفنى لا باعتبارها مرتبطة بأغراض الحياة ، هذه القدرة أمر نادر الحدوث فضلاً عن أنها غلطة من وجهة نظر التطور البحت فى الكون . ويقول «روجر فراى» فى هذا الصدد «إن الفن كفر من الناحية البيولوجية إذ أن الإنسان أعطى عينان ليشاهد الأشياء لا ليراها رؤية عابرة» .

وليس من السهل في عبارات قليلة أن توضيح الرأى القائل أن المرضوعات يمكن أن ينظر إليها باعتبارها غايات في ذاتها أى مجموعات من الأشكال ذات الدلالة . بل يستك في أن في الإمكان أن يتنضع هذا الرأى مهما فعلنا لأولئك اللذين لم يحسوا يوما بهلذا الانفعال لأشياء بالنظر إليها من هذه الوجهة . ولكن معظم الناس تتفتح بصيرتهم من بالنظر إليها من هذه الوجهة . ولكن معظم الناس تتفتح بصيرتهم من نرى فيها منظراً طبيعياً لا باعتباره عدداً معيناً من الحقول أو الأكواخ نرى فيها منظراً طبيعياً لا باعتباره عدداً معيناً من الحقول أو الأكواخ بالنشوة التي تهزنا عادة إذا ما تأملنا الأعمال الفنية الرفيعة . وكثيراً ما يحدث أن تنظر إلى شجرة مثلاً فلا يسترعى انتباهك إلا ما تعنيه من ثروة خصيية أو باعتبارها من نوع صعين كالزان أو البلوط أو من وجهة أنها خصية أو قد تم بها فلا تعيرها أى اهتمام . ثم يأتى يوم تلحظ فجأة أنها جمالة وهذا هو ما يحدث عند ما تنظر إلى صورة إذ أن جمالها يكاد يدهلنا بشكل مباخت .

فى مثل هذه اللحظات يمكننا أن نتصور أننا نشاهد بعينى الفنان إذ تأتينا من صلتنا بالمرضوعات المادية استثارة لانفعال معين هو ذلك الذى يمكن أولئك الموهوبين بقدرة الفنان التعبيرية من أن يخلقوا لوحات فيها شكل ذو دلالة . والواقع أننا نستعمل لفظ فيخلق استعمالاً غير دقيق لانه يعنى ما يظن عامة الناس أن الفنان يعمله ولكن إذا كان الجمال صفة موضوعية للاشياء فهل الخلق، لوحة هو اللفظ الصحيح لوصف نشاطه ؟

ما هو الشكل ذو الدلالة :

ليست هناك طريقة للإجابة على هذا السؤال سوى أن نتأمل بشى، من الإسهاب معنى الكلمات «الشكل ذى الدلالة» . إن المعنى الشائع لكلمة «دلالة» هو دلالة الشىء المعتبر غاية فى حد ذاته . ونحن إذ نعتبر شيئًا «غاية فى حد ذاته» فإن أذهاننا تتجه إلى تلك الناحية بالذات فى هذا الشىء ، الناحية التى هى أكثر أهمية من أى خاصية أخرى وربما تكون قد جاءته من الروابط الإنسانية التى خلعها عليه الإنسان أو من قدرة هذا الشىء على إرضاء الرغبات الإنسانية . أى أن أذهاننا تتجه إلى التفكير فى الحقيقة التى خلفة تختفى وراءه والمكاننة فيه . والواقع أن ما يستثير النشوة لمدى الفنان هى هذه الحقيقة وليس المشىء الذى تظهر فيه هذه الحقيقة وهو نقل الانفعال الذى شعر به إزاء هذه الحقيقة إذا نجح فى نقل ما رآه على قماش اللوحة كمجموعة من الأشكال البحتة . وهنا أجد المجال ما رآه على قماش اللوحة إلى أفلاطون .

خلف عالم الأجسام الحسية يوجد في رأى أفلاطون عالم المثل وهو الذي يتمثل بشكل ناقص في هذه الأجسام الحسية إذ أن المادة الحسية التي تظهر الأجسام فيها تشوه المثل . وهو يطلق على هذا العالم لفظ الحقيقة لأنه العالم الوحيد الذي فيه الكائن الكامل غير المتحرك بينما العالم الذي نمرفه عن طريق الحس هو شبه حقيقي لأنه ناقص ودائم التغير . وما من شك أن العلاقة بين هذين العالمين أم يعسر تفسيره . وسواه أكانت المثل هي دالسبب، في وجود الأجسام الحسية أو لم تكن فلابد أن تكون هناك علاقة بين الطرفين وهي علاقة يمكن تصويرها بطريقة تشبيهية كأن نقول أن هذه المثل تختفي وراه الانسياء المنظورة الظاهرية وتخلع عليها صفاتها وتعطيها تلك الدلالة المعينة التي يتحدث عنها قمستر بل، فإذا قبل إذن الفنان يرى الجسم كم جموعة من الأشكال البحتة فيإن ما نعنيه هو أن لذيه القدرة على تمييز عنصر الحقيقة الكامن في الجسم من المادة الحسية التي تكنفه والتعبير عن هذه الصورة الذهنية للحقيقة في لوحة يمكننا من النعاط قبساً من هذا المثال البحت الذي تصوره .

ولهذا السبب نجد أنه بالرغم من أن التصبير الفنى يختلف فى مظهره من عنصر لآخر فإن الشعمور الذى يوقظه لدينا الفن السامى الرفيع شعور دائم مهما اختلفت العصور والواقع أن الفن متعدد الصور ولكنها جميعًا تقودنا فى نفس الطريق الذى يقودنا إليه الانفعال الفنى وهو تأمل الحقيقة الذى يتم فى نهاية هذا الطريق ولهذا السبب أيضًا نجد أن الحديث عن

المعايير الفنية ومصادر الأعمان الفنية التي قام بها بسعض مشاهير الفنانين والمدارس التي ينتمون إليها أو آثر هزلاء انفنانين على من جاد بعدهم لا وصلة لها بالتسقدبر الفنى الحق إذ ليس الهم مطلقاً أن نعرف كسيف ومتى ومن قام بهذا الفن السعظيم لكي ندرك هذا القبس من الحقيقة الذي يبدو ولو بطريقة غير كاملة من وراء هذا العمل . إن الفن في هذه الحائة نافذة ننظر من خلالها إلى الحقيقة وقد يختلف زجاج هذه النافذة من عصر إلى عصر إذ قد يتراوح في شفاهيته ولكن المنظر الذي تطل عليه النافذة لا يحتلف في كل العصور .

الفن كنافذة تطل على الحقيقة :

مادام الذن يمكننا من أن نرى قبسًا من الحقيقة التي تكمن خارج هذه الدائرة التي ندركها في حياتنا السعادية فمن الواضح أد الانفعالات التي لا يستثيرها لا تنستمي إلى هذا العالم ذلك لان الانفسال الفني هو انفسال نحسه لا لهلذا العالم بل إزاء الحقيقة وإذن فهو يختلف عن جمسيع الانفعالات الاخرى من حيث أنه فريد ولا يمكن تحليله . ولعل هذا هو السبب في حديثنا عن عنصر البحد والغرابة في عالم الفن . إذا ما دام ذلك النور الذي يمنحه لمنا الفن قائمًا نظل بعيدين غاية البعد عن الميول التي يثيرها فينا عالمنا الحسى وينتهى الإحساس بالآمال والآلام والمخاوف كما لو أنه تهيأ لنا وقتيًا أن نهرب من تيار الشعور الزاخر بالحياة والمليء بالحرمان والرغبات والصراع والندم لنعم بالسلام على شاطىء النهر .

ويرى البعض أن الانفعال الذي نحسه لدى تأمل العمل الفني هو من نفس النوع الذي يحسه المتصوفون ، وهم يفسرون هذا القول بأن الانفعال يستبثار لنفس الشيء في الخالتين ولكسن بينما تبدو الصورة التي يكونها المتصوف عن الحقيقة صورة مباشرة لكونها تأتيه عن طريق التأمل الذهني دون معونة الحواس نجد أن الصورة التي لدى الفنان عن الحقيقة صورة غير مباشسرة لأنه يستخدم الحواس والأجسام الحسية كسوسيط يرى من خلاله الحقيقة أو يقترب منها . يضاف إلى هذا أن الصورة التي لدى المتصوف تستطيل في بعض الأحيان وقد تتـصل حلقاتها بينما لا تمكث صلة الفنان بالحقيقة سوى لحظات عابرة وجيزة بل إننا ما نكاد نشعر أن اللثام قد أميط حتى يسدل ثانية وما نكاد نستمشف بريق الحقيقة حتى يمر من أمامنا مخلفًا شعورًا بالاسف والحنين لا ندرك كنهـ. وهكذا نجد الانفعال الفني يجمع بين كونه أكشر الانفعالات وأقلها إشباعًا فهو يشبعنا أيما إشباع لما يعطيه لنا وهمو أقل الانفعالات إشماعًا لأنه لا يدوم سوى برهة خماطفة وكأتما يشير من طرف خفي إلى خيسر أعطم لم نذهبه ولعل في الإمكان أن نبني أسبابنا للقول بموضوعية الجمال في علاقة بالخبرة . ولقد رأينا أن هذا الرأى يبدأ بأفلاطون وما سقناه فيما مضمى ليس إلا إشارات مقتضبة كتبها أفلاطون في حواره.

تلخيص؛

لقد حان الوقت لنجمع خيوط النقط السابقة بذكر بعض التتاتيج . وأول شيء نسوقه هنا هو معنى لفظ «الجمال» . إذا قلنا أن هذه الصورة جميلة فنحن نقرر علاقة حتى لو كنا غير قادرين على تعريف طبيعة هذه العلاقة من السورة ومثال الجمال ووجود هذه العلاقة هو شرط لصحة حكمنا فضلاً عن وجود الصورة الفيزيقية . بطبيعة الحال فهو أيضاً شرط آخر لسمحة الحكم ولكنه ليس كافياً إذ لا يكفى أن توجد الصورة بل يجب أن يتمثل فيها الجمال .

ثانيًا: فيما يختص بالميار الذي نقيم على أساسه الجسمال في قطعة فنية يلاحظ أن هذا مختلف عن هدف الفنان ولا علاقة له بما في ذهن الفنان ولا بالاثر الذي يهدف لإبرازه (أي ما يطلق عليسه مثل الفنان الاعلى) ولا بنجاحه في نقل وتوصيل الإنفعال أو باستثارته في النظارة أو المستمعين ولا بأي حكم لمصلحة أو ضد اللوحة الفنية يصدره شخص أو مجموعة من الاشخاص مهما كانوا مختصين

إن المعيار الذي نستخدمه في تقييم العمل الفني لابد أن يقع خارج هذا العمل وهو لا يوجد إلا في مشال الجمال . فإذا تمثل هذا المثال في العمل كان هذا عملاً جميلاً والعكس صحيح . وظهور هذا المثال أو عدمه يعتمد لا على رغبة الفنان وما انتواه ولا على قدرته على التعبير عن هذه الرغبة بل على قدرته على التصور . فإذا توافرت لديه هذه القدرة التي بها

يمكنه أن يفصل الصورة التي يتخلها مثال الجمال عن الوسيط المادى الذي يظهر المثال فيه أصبح لدى هذا العمل الذي ينتجه تلك الخاصية أي وجود الشكل ذي الدلالة الذي يتوافره نقول أن هناك قيسمة فنية . وإذا لم تتوافر هذه القدرة فلن يفده أي تدريب أو سيطرة على الطريقة . وليس هناك كما هو واضح أي معادلات أو قوانين لاستظهار هذا المثل في العمل الفني ولو كانت هناك هذه القوانين لانتفى القول بوجود الفن ولاصبح الأخير علماً. ولو أنه يمكننا هنا قياساً على رأى أفلاطون أن نقترح بأن أفضل الطرق للاقتراب من الجمال وهو أيضاً أفضل ضمان لإنتاج الأهمال الفنية القبصة هو الدراسة العميقة للعلوم الدقيقة كالمقايس والحوازين والعدد .

العنصر الذي لا يمكن قياسه في الفن :

إذا أردنا أن نتحدث بلغة العصر الحديث ، فمعنى هذا أن الفنان اللدى استكمل كل نقص في طريقة الرسم أو التلوين والذى سيطر على نظرية الانسجام وقدواحد التلحين والذى يهتم اهتمامًا تامًا بما يتطلبه بيت الشعر من ورن وقافية هو المغنان الذى تتوافر لديه فرصة أكبر الإنتاج عمل أكثر من غيره الذى يبدأ عسمله دون دراسة . ولكن هذا التدريب وهذه الدراسة لن يمكنا الفنان من السيطرة على الشكل أو ضمان وجدود عنصر الجمال كرداء لعمله إذ ليس هناك قانون يخضع له الشكل فهدو العنصر الذى لا يمكن قياسه في الفن ومن المستحيل أن نضطره للظهور أو ندلله حتى يأتينا مختارًا .

ويبدو أن هـ أا هو السبب في ما نلحظه في مناسبات عديدة من أن الأعمال التي تستنفذ جهدًا كبيرًا ومهارة فنية كبيرة ليست مع ذلك أعمالاً فنية رفيعة ، كما يفسر أيضًا ما نلحظه مع أن الجمال قد يكمن في لوحات أعاظم الفنانين الذين ضربوا عرض الحائط بجميع القوانين التي اصطلح عليها أهـ لل الفن كما تجاهلوا جميع معايير الذوق – وكـ ذلك قد ينزوى الجمال عن إنتاج أولئك الذين أنفقوا من الجهد والتدريب القدر الكثير وأخضعوا لوحاتهم لقوانين صارمة ترضى الذوق والتقاليد التي وضعها من سلف . ولكن لا يغرب عن بالنا أنه حيث توجد المعرفة بأصول الفني وطريقة العمل يصبح احتمال اجتلاب مثال الجسمال وإيداعه العمل الفني أكبر من الحالة التي لا يهتم فيها الفنان بهذه المعرفة . يضاف إلى هذا أنه إذا تساوت جميع المعوامل والظروف فإن المعرفة المهارة يرجحان الكفة أكثر عا يسمى غالبًا «الوحي» بينما هو في الحقيقة لا يمت بصلة للرحي الفعلى فالاحتمال أن ينتبع الفنان أعمالاً فيها عنصر الجمال أعظم في حالة توافر العاملين الأولين .

وهذا أقصى ما يقول به أفلاطون . والحق أن إدراك المثال الذي توافر للفنان أمكنه أن ينتج شيئًا جميلاً أوله قيمة فنية وهذا الإدراك قد تركه أفلاطون دون شرح أو إيضاح . ذلك لأنه إن كان الجهد والتدريب عما يمين الفنان فهمًا ليسا كافيين إذ ليس في إمكانه أن يضمن ما إذا كانت جهوده ستكلل بالنجاح في إستظهاره صورة للحقيقة ولكن ما يمكننا أن

نفرره بصفة قاطعة هو أنه إذا لم يتوغل خياله وتتفتح بصيرته لمثال الجمال مسهما كانت الرحلة خاطفة أو صابرة فلن يمكنه - إلا إذا تدخل صامل الحظ- أن ينتج عملاً ذا قيمة فنية .

اعتذار عن آرائي الشخصية :

إنى لأدرك أن جزءًا مما مسبق عرضه يتفسمن إقحامًا لآراء شخصية أكشر مما هو لائق في كتاب من هذا النوع . إن نظرية التستابع الفنى التي أشرت إليسها لا يعتنقها كل الفلاسفة ولا حتى جلهم بل إن من غير المقطوع به ما إذا كان أى فيلسوف آخر يقبل توسيع نظرية أفلاطون في المتطوع به ما إذا كان أى فيلسوف آخر يقبل توسيع نظرية أفلاطون في المتلل والأسباب فيها بنفس الطريقة التي اتبعتها آنفًا .

وهناك اعتباران يمكن أن أسوقها للاعتذار عن إقدام آرائى إن لم يكن لتبريرها . أولاً قد لاحظت أنه من اللائق أن أصرض ما يتضمنه رأى أفلاطون فيما وراء الطبيعة في ضوء علاقته بالموضوعات التي يجرى فيها النقاش والجدل الفلسفى حاليًا وأحد هذه الموضوعات هو التفسير الصحيح للاكتشافات الحديثة في علم الطبيعة وغير هذا طبيعة العملية المعروفة بالخلق الفنى ويعنى الأحكام الفنية . ويكفى أن نشير إلى أن هذه الموضوعات وغيرها مثار جدل ليتضح أن هذا ما يتضمن أن الإنسان لم يصل بعد إلى رأى نهائى مقبول في شأنها . وفي مثل هذه الموضوعات على رأى نهائى مقبول في شأنها . وفي مثل هذه الموضوعات قد يكون التعبير عن رأى شخص أقرب إلى القبول وأبعد عن الثورة من قد يكون التعبير عن رأى شخص أقرب إلى القبول وأبعد عن الثورة من

تلك التى وصل العالم إلى درجة من الاتفاق بشألها أو حتى إذا كان هناك تعارض فإن آراء مدارس الفكر المختلفة والفروق بينها قد حددت بوضوح خلال قرون من الجدل الفلسفى وقد يكون الاعتذار أدعى للقبول إذا كان الميدان الذى نطبق فيه آراء أفلاطون فيما وراء الطبيعة وتوسعها ميدانًا مفيدًا ومجديًا بشكل خاص وهو ما أعتقد أنه صحيح قبل كل شيء في حالة الميدان الفني .

ثانيًا: لقد تزايد إدراك الفلاسفة في السنوات الأخيرة لما تدين به الفلسفة لأفلاطون ولقد رأينا أن الأستاذ «هوايتهد» يصف «التقاليد الفلسفية الأوروبية» بأنها «مجموعة من الملاحظات على أفلاطون» كما أن نظريات أفلاطون أو النظريات المشتقة منه تكون الجزء الأعظم من الجلال الفلسفي الحديث. وينطبق هذا بوجه خاص على مبدان فلسفة العلم فيما نجد الموضوع الذي يناقش كثيراً في الوقت الحالي هو رأى «هوايتهد». ولعل أهم ما يميز فلسفة «هوايتهد» هو عرض الأشياء الحالدة التي بدخولها في فيض الأحداث تخلع على العالم الحسى الصفات التي نراها بدخولها في فيض الأحداث تخلع على العالم الحسى الصفات التي نراها به «هوايتهد» والأشكال التي قال بها أفلاطون من ناحيتين: الأولى الطبيعة الكامنة – والثانية: العلاقة بما أسماه أفلاطون عالم التغير و وإنا لنرى أن هوايتهد يبدأ كتابه القيم «التغير والحقيقة» بالاحتراف والترحيب بوجه الشبه المذكور ثم يشير إلى أفلاطون كأستاذه الاكبر وهو يقول في

هذا الصدد (إذا كان علينا أن نعرض رأى أفلاطون بوجه عام مع إيراد أقل التغيرات التي أصبح من الضروري إضافتها خلال الألفي عام من الجبرة التغيرات التي أصبح من الشوروري إضافتها خلال الألفي عام من الجبرة الإنسانية في مبيادين التنظيم الاجتماعي والقسدة الفنية والعلم والدين فإن علينا أن نبدأ بناء فلسفة عن الكائنات الحية . وهذا هو ما حاول هوايتهد أن يعمله . وفيما يختص بما تضمنه الفسصل الحالي نجد أن المناقشات الحارية في وقستنا هذا عن الفن والاخلاق تدور في معظمها حبول ما هو الجارية في وقستنا هذا عن الفن والاخلاق تدور في معظمها حبول ما هو نحو التأكيد بأن الحير والجسمال هما قيم نهائية وتفسير الدلالة الخاصة يتبعون أفلاطون في التأكيد بأن هذه القيم مستقلة في الكون يمكن إدراكها يتبعون أفلاطون في التأكيد بأن هذه القيم مستقلة في الكون يمكن إدراكها بالعقل ولكنها لا تعتمد في وجودها عليه . وواضح من كتاب هما كتب عن الأخلاق وهو كتاب في ثلاثة أجزاء يقدم المؤلف فيه أو فيما كتب عن الأخلاق ومن عدل السنوات الأخيرة أن الاتجاه الأفلاطوني هو أوضح ما يكون . ومن هذا يتضح أن تفسيرات آراء أفلاطون وتطبيقات نظرياته هي يكون . ومن هذا يتضح أن تفسيرات آراء أفلاطون وتطبيقات نظرياته هي المؤضوعات الفلسفية في إلمنا هذه .

الفصل السادس الاحتيادات العملية

خانقة :

۱ - التوجيه : اعتقد أن الوقت قد حان لعقد خاتمة لبحث موضوع القيم بعد أن أشرنا إليه في مناسبات عديدة في الفصول السابقة . ولكن لا أستطيع أن أقاوم الإغراء الذي أحس به لإضافة كلمات أخيرة قليلة ، أحداها عن التوجيه وأخرى عن التحلير وثالثة عن النظام ، مدفوها لهذا بالأتجاه الذي مساد الصفحات الأخيرة من الفصل السابق وهو أتجاه نحو الوعظ والإرشاد .

ولقد أشرت قبلاً إلى أنه ليس هناك أسباب يمكن تقديمها لتفسير اعتبار الخير الخلقى والحق والجمال قيماً نهمائية مستحبة فى ذاتها ولذاتها . ولكن هناك صفعات وخصائص معينة تميز التصرفات التى تسقوم بها فى سعينا لتحقيق هذه القميم وهى صفات يجب أن يتنب لها أولئك الذين يرغبون فى إدراك وفسهم كنه الحالات الشعورية التى تصاحب هذا السعى لتحقيق القيم . أو تقدير القيم . وفيما يلى هذه الصفات :

(١) جنى الثمار:

عندما نسعى لإرضاء رغبة أو ميل لابد أن نشعر بالتعب إن عاجلاً أو آجلاً فإذا حدث أن حل بنا التعب وأصررنا مع هذا على محاولة إرضاء هذه الرغبة نصل إلى حالة تشبع وينقلب التعب إلى إشمئزار ويتخذ هذا الشعور أحد طريقين :

أولاً: أنك لا تستطيع أن تأكل أكثر من كمية معينة من الفراولة والقشدة والسكر وأن تدخن أكشر من حدد معين من لفاقات التبغ فإذا استمر الأكل أو التدخين بعد هذه الكمية أو هذا العدد فقدت هذه الأشياء لذتها بل أنك لا تستطيع أن تتسمتع بشم رائحة زهرة مدة أطول من المعقول، ويبدر هنا أن بعض الأعصاب يحل بها التعب وهمنا إما أن يتوقف الشم أو ينعدم التمتع . والعاقل يعرف هذه الأشياء جيداً ، كما قد تعلم الدرس الخاص بإرضاء الحواس والرضبات وهو أن يتوقف المرء بينما هو لا يزال يريد أن يستمر .

ثانيًا: كلما تقدم بالمرء العمر ازداد نضجه خلف وراءه عددًا من ميوله وأهوائه التي كان يرغب في متابعتها وهو أحدث سنًا، وقد يذهب إلى أبعد من الفراولة والقشدة، ولفافات التبغ كما لا ترضيه الألماب

والحفلات الراقيصة ، ولا حتى الحديث والضبحك . وهكذا يصل الأمر بالشيخ إلى أن يردد هذه العبارة الكل شيء يمر سريعًا ، كل شيء يتهاوى ويتحطم ا ، وهو تعليق شخص حل به الأعياء بعــد حياة يخرج منها آخر الأمر مفلسًا إذا حسب ماله في صفحة اللذة وجده أقل بكشير بما عليه في صفحة الملل والشقاء . والحق أن الإفلاس لابد أن يحقق لشخص وضع كل همه في التمتع باللذة الحسية والرغبات الجسدية ، فهذه لا تلبث أن تشارجح وتتهماوي وتفقمه طلاوتها ، تمامًا كمما تفقد الحمواس قدرتهما وحدتها، ولكن التمـتع الذي يصاحب السعى لتـحقيـق القيم لا يدخل ضمن هذه القائمة المريرة التي يتسألم لها الشيخ . ذلك لأن من يقدر الجمال يزداد له تقديرًا كما تقدمت به السن وهو ينفق وقعدًا أطول في متابعته وتأمل الرسوم واللوحات ، وسماع الموسيقي وعلى الأخص القطع الأصعب منهما والتمتع بمناظر الطبيعة ، قبل أن يتطرق إليه الملل. . وهكذا في حالة العالم والباحث والحكيم ، والفيلسوف إذ ينفق كل منهم وقتًا أطول في قراءة الكتب والبحث في المعمل ، إذ تتشعب ميولهم وتمتد حتى تملأ أفق حياتهم . وبالمثل نجد الشخص الخير الذي يأمل أن تتحسن حياته يكتشف أن الصراع الخلقي لا ينتهي وأن الكمال الخلقي لا يتحقق. وذلك لأن الخير الذي يسعى جماهدًا لتحقيقه يتمواري ويتراجع كلما قرب منه ، بحيث أن كل تقدم في الإدراك الخلقي يبرز مرحلة تالية من الطريق الذي يمتد للأمام ، كـما يحدث في حالة الشخـص الذي يتسلق الجبل ، فهمو يدرك مدى صعموبة التملق كلما تخطى السفوح المنخفضة وبدأت

الأبعاد العالية للقيمة تظهر أمام عينيه . والحق أن أهم ما يميز الحياة الخلقية هي أنها تتطلب أهداقًا أخرى كلما تحقق هدف قريب . ومن ثم فلا ينبغى أن نجزع من أن تصبح الكالنباتات التي تنمو في أسفل المناجم ، ترى الشمس بل تحلم بها وتخمن أين هيا .

(ب) التكامل:

هناك جرزء فقط من شخصية الإنسان يشترك في إرضاء أهواته ورغباته . فهناك ناحية جنسية معينة تشترك في الشهوة الجنسية ، كما أن هناك ناحية من الشهية تشسترك عند إرضاء الاحساس بالجوع . وهو نفس ما يحدث في انف عالات الإنسان كالطموح أي الرغبة في القوة ، والبخل أي الرغبة في الاحتفاظ بالمال ، والشهرة أي الرغبة في أن يعرف المره ، أي الرغبة في أن يعرف المره ، نحسها وغيرها من الاعمال التي نعتزم تأديتها يتقدم جزء من طبيعتنا فقط نحسيط على الميدان مؤقتًا ثم ينزوي ليتيح لغيره مكانًا . ولكن هذا لا يمنع أن تكون السيطرة دائمة ، كما أشار أفلاطون ، بحيث يصبح المرء تحت سيطرة رغبة واحدة طاغية . أما في حالة التمتع بالجمال أو في السعى يحدث تلاقي وتكامل وفي حالة نشاط الفنان والعالم والرجل الخير نجد ان عناصر الطبيعة الإنسانية حتى المتعارضة تتجمع بحيث يدرك بحواسه ويقهم بعقله ويقدر بإدوته ويحب بانفساله ويقدس بروحه ويقرر بإرادته ويفهم بعقله ويقدر بروره ويحب بانفساله ويقدس بروحه ويقرر بإرادته

أى قد يقرر أن يصبح شخصًا أفضل ، أو يبذل جهدًا أكبر ، أو يقلل من الأثرة وحب الذات ، أو أبسط من هذا وذلك أن يسرك العالم أفسضل مما وجده .

ولعل ذلك الشعور بالهدوء والسلام الذي يرتبط تقليديًا بتأمل رواثع الفن أو الأغراق في البسحث أو الاحساس السعميق بالواجب أسساسه هذا التكامل والتوافق بين جميع عناصر الطبيعة الإنسانية ، بحيث تظل مؤقتا وطيلة وجود الخبرة التي تتملك ميدان الشعور مجموعات موحدة لا تنقسم ضدنا بل تتبع لنا الهدوء والاستقرار .

(جُ) تغير الشخصية :

من الطبيعى أن الإنسان لا يقدر له أن يعرف الحقيقة أو يتصل بها ولو اتصالاً متقطعًا – وهو أقصى ما يمكن أن يزعم الشعور بالقيم – دون أن يتأثر هو بهله المعرفة أو الاتصال . وقد لا يحدث هذا فى الخيرات الدنيا كإرضاء الرغبات وطاعة النزعات ، إذ بعد أن تمر الخيرة تتركك تقريبًا كما كنت أولاً باستثناء ما قد يحدث إذا أغرقت فى إرضائها فقد تصبح سيوقًا مصلته على رأسك .

ولكن لا تستطيع أن تركـز وتجمع نواحى شخصــيتك دون أن تتأثر تبعًا لاتجاه هذا التوافق والتكامل . فإذا أنفــقتْ معظم حياتك فى الدراسة والسعى وراء الحق أصبحت عالمًا ، ولقد يكون للعالم فضائله وأخطاؤه ، ولكن يغلب أن يكون معمومًا من المغربات التافهة التى تؤثر فى حياة معظم النأس ، ومحصنًا ضد الأشواك والمقروح التى تجلبها الخبرة الإنسانية. بل قد يصل أحيانًا إلى درجة من الهدوء يربطها الناس تقليديًا، بحياة الفيلسوف دون أن يدركوا مبررات ذلك .

وبالمثل إذا سعى المرء في طلب الجسمال ، كسفنان أو موسيقار أو مخرج سينمائي أو مصور أو شاعر أو كاتب قصص أو ناقد أخلت بالتدريج تكتسب فضائل ومساوى، الغنان وهكذا قد تصبح غير مستقر الشخصية ، لا تطبق التقاليد ، شادًا من الناحية الجنسية وقد تهرب مع زوجة جارك أو تنسى أن تعيد إليه كتبه . وقد تستخدم الأشياء في غير العمل ما لا تتفق مع ما درج الناس عليه ، كأن تضع الزبد على الخبز مستعملاً الموس بدلاً من السكين أو تكسر البندق بماسك الفحم . وباختصار قد تصبح بوهيميًا كما أعتاد الناس في المصر الفيكتوري أن يسموا الفنان . ولكنك إذ تفعل هذا تبدى حساسية للجمال ، وولاء لاعلى المثل التي تصورها وعزمًا على التعبير عن هذه الحساسية بحيث قد تستعذب الموت جوعًا في كوخ لكي يتسنى لك أن تؤدي المصمل الذي يرسمه لك خيالك بدلاً من أن تتناول مرتبًا محترمًا تضطر من أجله أن تخدم الذوق الذي يطلب المتحة الفنية الرخيصة وهو مستعد أن يدفع من أجله أن

وإذن فليؤد المرء واجبه وليساعد الآخرين ، وليكون رحياما حليماً وباختمار ليحيى الحياة الفاضلة الحقة ، وليتأكد بعد هذا أنه سيقدر مباشرة بشهادة المجتمع فنحن نعرف جميعًا من هو الرجل الفاضل عندما نقابله .

٢ - تحنير:

وعلينا أن نحذر من أن نعامل القيم باعتبارها نتاجًا من صنع الإنسان ولقد نقدت هذا الاتجاه عند تحليل الرأى الذاتي في الفصل الحاص بالسياسة . ولكن حيث أن العالم قد أصبح يسيطر على عقولنا بحيث أصبحنا لا نؤمن إلا بما نراه ونحسه ونعتبره حقيقيًا ولها وجود مستقل لا عن المادة فحسب بل عن العقل أيضًا ذلك لانه عندما نقر بوجود حقائق غير مادية فإننا نميل لافتراض أن هذه الحقائق عقلية ، ومن هنا نعتقد أن القيم لابد أن تكون مثلاً عليا ، ونحن بهذا نضمن تفكيرنا تعارضًا بين ما هو مشالي وما هو حقيقي ولكن كيف يتهيأ للمثل الاعلى أن يجتذبنا لتحقيقه كما لو كان معناطيسية ما لم يكن له وجود مستقل عن العقل لتحقيقه كما لو كان معناطيسية ما لم يكن له وجود مستقل عن العقل الذي يحترجه الإنسان له القدرة على استشارة جهوده لتحقيق وإدراك هذا الذي اخترعه الإنسان في إمكانه أن المؤسان في إمكانه أن المهدف مغيرًا بذلك من شخصية فكأننا نفترض أن الإنسان في إمكانه أن

دعنى أؤكد لك مرة أخرى أن المثل العليا هى بمشابة قيم تعطى لنا وتتضح بنسبة تختلف من شخص لآخر ولكنها ليست من نتاج تفكيرنا .

ويلاحظ أن أجسامنا تخضع لقوانين معينة تتحكم في سلوك هذه الأجسام وهي قوانين ديناميكية واستاتيكية ، كقانون الجاذبية وقوانين الثمو والتحلل ويقوم الرياضيون والطبيعيون وهلماء الحياة وعلم وظائف الأعضاء بدراسة هذه القوانين التي من نتائجها أن نصل ، كما نعتقد إلى معلومات عن العالم .

ومن ثم تقول أن العالم مكون بطريقة تجعل الأجسام التي لا تسند إلى شيء تسقط في الفراغ بسرعة واحدة ، وأن التجاذب بين الأجسام في الفراغ يتناسب عكسيًا مع مسربع المسافة بينها ، وان طبيعة الكائنات الحية هي أن تولد وتنمو ويتكامل نضجها ، وتشيخ ، وتتحلل ، ثم تموت .

ويمكن أن يكون نفس الأمر حادثًا أيضًا - ولو أننا نجد صعوبة في الإقرار بهلا - في حالة عقولنا وأرواحنا إذ قد تكون خاضعة لمؤثرات وقوانين تنتمى لأساس تكوين العالم بشكل لا يقل عن خضوع قوانين الطبيعة والرياضة له . وهكذا نميل جميعًا لتسمية الأشياء صوابًا أو خطأ، وكشف عنصر الجسمال أو القبح في الأشياء ، والسعى لما هو حق ، كما نطلق على ردود الأفعال التي يقوم بها العقل الإنساني لهذه المؤشرات التي تؤثر على الأخلاق والفن والمعرفة ، والحق أن كون عقولنا حاسة لهذه المؤثرات وقابلة للتشكل بها ينبغى أن يعلمنا عن طبيعة الحقيقة ما لا يقل

عما تقله لنا دراسة قوانين الكيمياء وعلم وظائف الأعضاء التي تتحكم في قوانين النمو والتسحلل للجسم . ذلك لأنه كسما يعطينا قوانين الجسم معلومات عن طبيعة الحقيقة الفيزيقية التي يوجد فيها الجسم هكذا تعتبر القيم التي تملأ نفوسنا وتقود التطور في عقولنا عوامل في الحقيقة غير المادية التي يوجد فيها كياننا الروحي وبمعنى آخر هي عناصر الحياة العقلية المستقلة عن وجودنا ، وهي ليست بأقل من القوانين التي يدرسها علماء الرياضة والطبيعة .

٣ - نظرة إلى الوراء:

إن عرض النقطة الأخيرة عن النظام يتطلب نظرة إلى الوراء لنلخص ما سبق . لقد حاولت في الفصل الخياص بالسياسة بالرغم مما يسوده من استطراد - وهو استطراد كان في معظم الأحوال صقصوداً - إذا أردت أن أبين أن كل مشكلة فلسفية تندمج في المشاكل الأخيرى بل يمكن أن يقال أنها تتفرع إلى جميع المشاكل الأخيرى - حاولت أن أبدأ بالحديث عن الفلسفة السياسية . وتساءلت حينتذ عن هدف الحكومة الحقة ، والغرض من المشرع الحق .

وكانت الإجابة هي إنتاج نوع معين من المجتمع ، أى مجتمع يضم مواطنين يعيشون على نمط معين . والحق أن الدولة موجودة لتشجيع الحياة الفاضلة ، وأحسن الحكومات هي تلك التي يعيش مواطنوها أفضل حياة، وهى تعينهم بقوة إيجابية أما بابعاد العوائق أو بزيادة احتمالات السعادة . وفى هذا إجابة جزئية على السؤال التالى وهو ماذا يقصد بالحياة الفضلى ؟ وكل ما يبقى أمامنا هـنا هو أن نوسع فى هذه الإجابة لتنطبق على السؤال الذى بدأنا به الفـصل السابق وهـو أى نوع من المجتمع تهدف الحكومة الحقة إلى خلفة وتشجيعه ؟ والإجابة هى أنه مجتمع معظم أعضائه يتبعون القيم الحلقية فى حياتها الحاصة الفردية وتتخذ منها أهدامًا لمستويات السلوك وتدمجها فى ذوقها وميولها وآرائها التى هى أساس أحكام الجماعة .

فإذا شننا التحديد لقلنا أنه مجتمع يقدر أصضاؤه الحق ، ويسعون لكشفه ومعرفته كما ينشئون أبناءهم على معرفته دون أو تحيز أى دون تعصب جنسى نعرة طائفية دينية أو مذهبية ، كما يقدرون العلم والبحث والأمر والعقلية ، وهم يحاولون دائمًا أن يشحلوا أذهانهم فتظل يقظة فعالة مستقلة ويسعون لمعرفة ما يحدث في العالم على اختلاف أرجائه .

وهو مجتمع يقدر أعضاؤه الفن والموسيقى والأدب ، ومن هنا يسعون لأن يحيطوا أنفسهم ببيئة توحى بالجمال ، ويصرون على أن تكون مدنهم مخططة تخطيطًا جميلاً ومنازلهم منسقة جميلة وأن يحتمفظوا بذوق سام سواه أكان عامًا أم خاصًا وأن تكون لديهم الحساسية للجمال في مختلف صوره والرغبة في أن تبرز مظاهره بأقصى الوضوح .

وهو مجتمع يحتفظ أفراده بتقدير كبير لفكرة العدالة والتكافؤ في معاملاتهم بعضهم مع بعض ، ويتسامحون حتى مع من يكرهون ، ديدنهم الرحمة والعطف على المستضعفين ، لا يقبلون أن يتمتعوا بالراحة بينما لا يجد غيرهم لقمة يتبلغ بها أو بيتًا يأويه ، وهم يعتبرون القيام بالخدمات واجبًا عامًا يستعدون لتقديمه ، ولعلمهم أن هذا العالم جزليًا شر لا مجال لتجنبه يعتقدون العزم على أن يصبح أفضل عن طريق الحياة التي يعيشونها .

هذه بعض التعميرات الاجتماعية للقسيم وكلما ازداد تخللها لحسياة الجماعة قرب هدف السياسة من التحقيق .

الفصل السابع قدمة الفلسفة

سبق أن ذكرت أن الفلسفة لم يكن لها أثر على الحياة ، وأنها لا تجد مسجالاً للتطبيق على الششون العلمية ، كما أنه ليس لهما أية رسالة للجنس البشرى ، ولكنى كنت فى هذا مخالبًا ، وكان هدفى من هذا أن أثير انتباه القراء ، لأنى أشفقت أن يتقدم طلاب الفلسفة للراستها لأول مرة وقد كونوا آراء مبالغًا فيها عما يمكن أن تعمله الفلسفة لأجلهم .

أما الآن وقد قرآ الطالب جزءًا من كستاب الفلسفة - وأرجو أن يكون قد راعى فى قدراءته النصيحة التى سبق أن قدمتها فيما يختص بالهمية استبعاد ما هو عمل أو عسير الفهم - يمكننى أن أعود فأقرر أولاً أن الفلسفة يمكنها فعلاً أن تعلمنا شبيعًا ، ولو أن من الصحب أن نحدد بالدقة ما تعلمه . ولكن بالرغم من أننا لا يمكن أن نحدد ، ففى إمكاننا أن نشير بأمثلة . ولقد رأينا أن الفلسفة حاولت فى الفصلين الأخيرين أن تبين أن وظيفة السياسة هى كذا وكذا وأنه يمكن تعريف الدولة السليسمة بكيت

وكيت ، كما ذكرت لنا الفلسفة ما هى مقدومات شخصية الإنسان الرفيعة وأضافت أن الحياة الفضلى هى فى تـنمية هذه الأهداف ، كـما رأينا فى الفصول السابقة أنها دلتنا على نواحى النشاط التى تؤدى إلى هذه التنمية وهى بهذه تحاول أن تعطينا بعض المعلومات عن طبيعة العالم الموجود بصورة مستمقلة عن وجودنا ، ذاكرة لنا على سبيل المشال أنه يحوى قيمًا غير مادية تظهر وتعكس بعض خصائصها على الأجسام المألوفة ، والجماعات والحياة اليومية .

ولقد قالت لنا الفلسفة هذا لا كما يضحل الدين الذي يعتمد على إثبات الحق بطريقة آلهية أو بالإشارة إلى المعجزات ، ولكن لا يملك القوة على أولئك الذين لم يسمهموا في رؤية واختبار هذه المعجزات ، بل إن الإقناع في حالة الفلسفة يتجه لجدول منطقى يبدأ بعدد من المبادىء التي نعتبرها أو يعتبرها معظمنا صحيحة ، ومنها تحاول الفلسفة أن تستخلص منها بطريعة استنتاجية النتائج التي تتضمنمها ، وهي بين الحين والحين تراجع وتشبت من صحة هذه النتائج بالإشارة إلى الآراء التي يعتنقها الإنسان بشكل شائع وتقسيم الإنسان العادى لها . وقد تكون هذه المبادىء غير مقبولة ، كما قد تكون حلقة الاستنتاج خاطئة ، والنتائج غير سليمة وما من شك أن كثيرًا من الفلاسفة يرفضون قبولها – ولكن الفيلسوف إذ يعترف بهذا يضيف أن علاج الفلسفة الفاسدة ليس في تطعيمها بالوحي كما يضعل الدين في المعجزات ، ولا بالآراء العلمية أو بالإلهام ، ولكن

فى تقديم فلسفة أفضل ، أى بإخفاع الحلقة المنطقية للكثير من الدقة والتمحيص مبتدئين بمبادىء أكثر تعميمًا وأقرب للوضوح والتصديق وأدعى للوصول إلى نتائج من الضرورى أن تخرج منها . فى هذه الحالة يمكن أن تعلمنا الفلسفة حقائق ، وحتى ولو لم توفق لهذا فى هذا الكتاب.

وعند هذه النقطة يمكننا أن نرى لمحة عن الآثار العصلية للفلسفة لنغترض أن تحليلنا للكون والأخلاق والسياسة وهو تحليل كان يهدف لبيان عدد من القيم الأساسية كحقائق تنعكس فى الأجسام المألوفة كما تعتبر جزءً أساسيًا مكونًا لها ، كحقائق الشعور الخلقى وأهداف التصرفات السياسية لنفرض أن هذا التحليل صحيح بوجه عام . ومن هنا يمكن أن يقال إن هذا التفكيد الفلسفى قد انتهى إلى أنه بالإضافة إلى العالم المألوف هناك مظهر آخر من الحقيقة يرتبط بالعالم المحسوس .

ولقد كان هذا هو ما قال به كبار الفلاسفة الذين مهما اختلفوا فى أمور أخسرى فقد اتضقوا بفروق بسبيطة على أن العالم الحسسى لا يهيىء المبادىء اللازمة لتسوضيحه ، ومن هنا وجب أن نبحث عن هذه المبادىء فى نواحى أخرى إلا إذا كان هذا العالم لا يرتبط بأى منطق أو قانون . إن هذا هو أساس التعاليم الفلسفية أو ما يسمى ؟

التى بدأت بأفلاطون وسارت فى خيط متصل خلال المدارس الفلسفية فى المراحل الأولى من العـصور الوسطى إلى يومنا الحـالى . وهى أيضًا الهجرى الذي تجمعت فيه التعاليم المشتقة من اليونان والمسيحية وهما منبعا الحضارة الغربية الحالية .

ولقد أفضت في الحديث عن رأى اليونانيين في الفلسفة ، وسأحاول الآن أن أعرض الفلسفة في ثويها المسيحي . إن الحسق والخير والجسمال والسعادة ليست مظاهر مرتجلة من الحقيقة جاءت مصادفة وهي لا تبرز هنا وهناك في العالم كما يلقي بقطع الأثاث في غرفة مهجورة في انتظار أن تكشف تلك الوحيدة المتكاملة أو تلك الشخصية الكبرى عن وجودها للإنسان . وإذن فنحن في معرفتنا وتتبعنا لهذه القيم نتصل بحقيقة أخيرة هي حقيقة شخصية ، ولكن بالرغم من أن التسلسل المنطقي الذي يظهر في هذا الكتاب قد يقنعنا بأن القيم موجبودة إلا أنه لا يساعدنا على معرفة هذه القيم ، والطريق الوحيد الذي يؤدي بنا إلى هذه المعرفة هو طريق الخبرة ولكي نتمتع بها لابد أن نروض أنفسنا على الصبر والطاعة . ففي ميــدان الأخلاق تقتــضي منا الطاعة أن نتــحكم في أنفسنا فــلا نفرق في نواحي اللذة السهلة القريبة المنال أو الرغبات البراقة السطحية وذلك لكي يتسنى لنا أن نتتبع بصورة متصلة تلك الأشياء الفاصلة القريمة مركزين كل طاقـتنا في غـرض واحد يسـمـو عن كل هدف آخر وممتـنعين عن مثـات الرغبات التي قد تؤدى بنا إلى أن نحيد عن الطريق كما بحدث للشخص الذي يتسلق الجسبل إذ يجد نفسه مضطرًا لمقساومة الرغبية في التوقف أو الاستدارة للتمتع بمنظر جميل إذ يدفعه إلى أعلى الاعتقاد الكلي بأن المنظر

يبدو أجمل لو رآه من أعلى. وفي مبدان الفن وجد أن الخبرة معناها تنقية وتوسيع بصيرة الإنسان وفكرته عن الجمال بالاتصال المستمر بإنتاج عظماء الفنانين في أسمى صورة وبالرغبة في احتمال قدر من الملل أثناء عملية المنانين في أسمى صورة وبالرغبة في احتمال قدر من الملل أثناء عملية يحذرنا قائلاً العل أسوأ الأساليب وأحطها في الفنون سواء أكانت الرسم أو الشعر أو الموسيقي هي تلك التي تسبب بطبيعتها السروره . ومن هنا نجد أن غرس الحاسة الفنية أو الخلقية الرفيعة يقتضي قدراً من التواضع لجد أن غرس الحاسة الفنية أو الخلقية الرفيعة يقتضي قدراً من التواضع والإيمان ، إذ لابد من التواضع فلا نسارع لإرضاء الرغبة في نقد وتجريح إنتاج أبعد من أن نقدره بطريقتنا المباشرة ولابد من أن يستوافر لنا الإيمان في قدرتنا على أن نتمتع في المستقبل بما يسبب لنا ضجراً في الوقت في قدرتنا على أن نتمتع في المستقبل بما يسبب لنا ضجراً في الوقت الحالى . يضاف إلى هذا أن أولئك الذين يرومون تتبع إحدى القيم الحالي الأمر أن يرفضوا جميع الملاذ لعيشوا حياة الجد والمشقة فلابد أن يبتعدوا إلى حد ما عن تيار الملاهي العابرة التي تتميز بها حضارتنا المادية .

وإذا كان هذا هو ما يراد من حياة كرسها المرء لتتبع القيم فالأولى أن يكون هذا هو حسال من يريد أن يعسرف الله . ومع هذا فسإننا نجد أن التعساليم التي جاءتنا عن طريق ذلك الأرث العظيم الذي ندعوه الفلسفة تقول إنه إذا عسننا كما ينبخي فسنعسرف الأشياء كسما هي وأنه إذا رأينا الأشياء كما هي فستساعدنا بصبرتنا على أن نعيش كما ينبغي . وليس هذا هو دستور من أوتى قدراً كبيراً من العلم والثقافة ، بل هو ما يؤمن به كثير من السذج ، وهو النور الذى اهتدوا به فى حياتهم . إنه الإيمان بأن من يدفع الثمن – وهو كبير القيمة – سوف يجد اللؤلؤ . ذلك لأنه إن كانت الصورة المسيحية للتعاليم التعقيدية التى جاءتنا عن طريق فلسفة أفلاطون صحيحة ، أى إذا كان هناك حقاً عالم حقيقى للقيم كان هناه أن الإيمان الذى يبدأ كتجربة ينتهى بخبرة .

أما هل نحن على استعداد لأن نقوم بالخبرة البادئة التى تقتضيها مثل هذه الحياة فهو أمر يعتمد على مدى اقتناعنا بأن وجود مظهر آخر من الحقيقة هو على الأقل نظرية منطقية . وهنا تجد أن التسلسل المنطقي الذى اتبناه في عرضنا الفلسفى يبدو ذا أثر فعال وصلة كبيرة بالموضوع لأنه إذا كانت نتائج هذا الجدل الفلسفى تبدو مقنعة كان معنى هذا توافر الإيمان للقيام بهذه الحبرة التى عليها تعتمد الحياة الفاضلة . وهكذا يمكن اعتبار هذه إحدى النواحى التى يبدو فيها أن لتعاليم الفلسفة نتافج عملية أى أنها تؤثر في حياتنا .

المزاج الفلسفى:

هناك أثر آخر للفلسفة ونعنى به أثرها على المزاج . وهناك أسطورة شائعة تختص بما يسمى المزاج الفلسفى وفيها يبدو الفيلسوف شارد الذهن قليل الحيلة في كل ما يختص بشؤن الحياة العملية معرضًا للتـأخر عن القطار ونسيان المواعيد وقدان منظاره كما يبدو فريسة سهلة لأشرار هذا العالم ومحتالية . يقابل هذا أنه يُصور لنا كشخصى هادى، وزين ذى عقلية لا تتأثر كثيراً بلبلبات هذا العالم من فشل أو نجاح موقت قادر على احتمال الفشل بشجاعة والمآسى بصبر وتسليم . وعلى قدر خبرتى بالفلاسفة المعاصرين لست أجد دليلاً على الآقل بين المحدثين منهم يؤيد هذه الاسطورة . والحق أنه يبدو أن الفلاسفة لا يختلفون عن غيرهم من الناس وهم سريعوا التهيج مثلنا . ولكن إذا كان المعنى المباشر للأسطورة ليس صحيحًا فقد يكون فيها كما في معظم الأساطير شيء من الصحة في أعماقها إذا ليس هناك دخان بلا نار . وإنى لاعتقد أن النار في حالة الفيلسوف ترجع إلى اعتقاده بوجود عالم آخر حقيقي يختلف عن عرض عللنا المحسوس وهو ثابت لا يتغير كما يتغير العالم العادى وأخيراً فهو كامل في حين أن عالمنا ناقص مشوه . فإذا اعتقد بعد هذا أن المعالم الحقيقي يتحلل شغاف عالمنا القريب وأنه باتباعه أسلوبًا معينًا من الحياة وقسكه بأشياء معينة باعتبارها قيمة إنما يزيد من معرفة وجه للحقيقة فلابد لاعتقاده هذا أن يؤثر على سلوكه العملى في الحياة :

ذلك لأنه إن كانت القيم حقيقية فهى أيضًا مثالية ولست أعنى بهذا أنها مسوجودة بصورة من الصور فى العقل بل أعنى أنسها ليست مسجرد أجسام يمكن مسعرفتها بل أهدافًا وغايات ينسبغى أن نسعى لتحقيقها ذلك لانه إن كانت القيم حقيقية ويمكن معرفتها بالعقل الإنساني فلابد لمجرد كونها قيمة أن تكون لها قوة تجبتلب العقل الذي يعرفها . فأنت لست مستطيعًا أن تتمستع بالجمال دون أن ترغب في التمتع به بشكل أوفي ولا يمكن أن تكون فاضل كما لا يمكنك أن تكون أن تكون فاضل كما لا يمكنك أن تعرف أن الحق في متناول اليد دون أن تسعى لإدراكه . والحق أن المثل العليا تدفعنا للأمام ولأعلى وهي تعطينا القوة على أن نرتفع فوق مستوى العليا تدفعنا للأمام ولأعلى وهي تعطينا القوة على أن نرتفع فوق مستوى أنفسنا وهو أمر ما كنا لنصل إليه بدون هذه المثل . إذ ليس هناك شيء يمكنه أن يرتفع بفضل الجاذبية والشقة الموجود فيه بل لابد أن تكون هناك قيم ديناميكية - لو جاز هذا التشبيه - بحيث تبدأ الخطوة الأولى فتكون بينها وبيننا علاقات تقتضى منا أن نعرفها بشكل أوضح ونسعى لتحقيقها في حياتنا وهكذا إذ نقبل هذا التحدي نرتفع إلى مستوى أعلى من أنفسنا.

مجال الاسئلة الفلسفية:

إذا اعترض البعض قائلين أنى أقترب فى كلامى هنا من الصوفيين فأنى أسارع لتهدئة قلقهم بتدكيرهم بالفكرة المعروفة وهمى أن عظمة الاسئلة التى تتناولها الفلسفة لابد أن يكون لها أثر فى توسيع العقل الذى يتعامل معها . وهنا أجد من الانسب أن أعيد ما سبق أن كتبته فى مكان آخر وإن أولئك الذين يكرسون وقتهم لمراسة مثل هذه الاسئلة الموضوعية لابد أن ينعكس هذا على تصرفاتهم فيصبحون غير متحيزين كما يغدون متحردين فى عالم السلوك والانفعال . ونظراً لان أى محاولة لتفهم متحردين فى عالم السلوك والانفعال . ونظراً لان أى محاولة لتفهم

الأسئلة الأساسية تبين مدى قلة ما نعرف بصورة أكيدة فإن الفيلسوف على استعداد للموافقة على الآراء المتعارضة التي قد يكون فيها من الصواب أو الخطأ ما فسى آرائه هو . ومن هنا تولد الفلسفة اتجاهًا نحـو التســامح فلا تقبل أن تضع حدودًا واضحة بين الـصواب والخطأ أو بين الخير والشر أو الحق والكذب تمامًا كما حدث في حالــة الآراء التي يعتنقهــا الآخرون . وأخيراً إذا لاحظنا الحقيقة التالية وهي أنه ليس هناك إجابة متفق عليها للاسئلة الكبرى التي تلقيها الفلسفة منذ القديم كان لابد أن يوحي هذا للمفكر الحر بأن جميع النظم والأساليب والنتائج التي وضعت حتى الأن لابد أن تكون خـاطئة ولو إلى حد مـا . أما أولئك الذين ليـست لديهم الروح الفلسفية الحقة فيميلون - إذا واجهتهم أسئلة لا مجال لتقديم الدليل فيها - حولوا آراء الآخرين وتخميناتهم إلى اقتناع لا محال للتحول عنه . أما الفيلسوف فيقر راضيًا أنه حتى ما يسمى المعرفة يعتبر شيئًا تخمينيًا كما يعتبر التعصب والتشبث وفسرض الرأى ليست مجرد مآخذ تجافي الأخلاق بل هي امتهان لكل ما هو حق . وهكذا تنال الفلسفة منا التقدير من أجل الأسئلة التي تتناولهما بالدرس والبحث والطرق التسي تتبعهما في هذين السبيلين أكثر من تقديرنا لها من أجل الإجابات التي تتقدم بها .

وإن العقل يصل إلى مرحلة العظمة لأنه يبحث ويتأمل عظمة الكون وهو يتحرر من تلك الدائرة الضيقة للأغراض والرغبات التافهة التي تكون بالنسبة للغالبية منا سجن الحياة اليومية ، يخلف وراءه تلك الحياة الصغيرة العصبية المكونة من الرغبات والمتاعب التى تتمركـز حول الذات ويرتفع إلى مستوى يتصل فيه بما هو أكـبر من الذات . ومن الناحية العلمية وجد أن عظمة العمل تولد خصائص كالتسامح والعدل وحسن الفهم وبنمو هذه الخصائص ينمو أمل العالم اليوم فى مستقبل أسعده .

قيمة الفلسفة في وقتنا الحالى:

إن هذا الإتجاه مفيد على الأخص فى وقت كذلك الذى نجتاره حيث أصبح عقل الإنسان نهبًا للاضطراب وعدم الاستقسرار ، والتزمت وفرض الرأى .

ولعل من الأوفق في عصر غير مستقر كعصرنا الحالى أن تذكرنا الفلسفة أن هذا العالم ليس هو العالم الوحيد وأن الغم الذي يقدمه ليس هو القيسم الوحيدة ألج ديرة الجديرة بالكسب والأحرار وأنه إذا تداعت المدنية بين السنة لهيب حرب عالمية فسيظل بعد هذا شيء آخر ذو قيمة جديرة بالتقدير . بل يمكن القول إن كل ركن من أركان عالم القيم سيظل باقيًا. يضاف إلى هذا أنه إن كنا على حق في اعتبارنا أن القيم تتخلل وتنعكس على محتويات هذا العالم المألوف فيان نفوسنا تهدأ وتطمئن إلى أن الحضارة سوف تنهض مرة أخرى وتعود سيرتها الأول كنتيجة لجهود المعقل الإنساني الذي يحاول أن يصرف هذه القيم ويتتبعها ويهدف إليها. العقل الإنساني الذي يحاول أن يصرف هذه القيم ويتتبعها ويهدف إليها.

يحاول ، ومن هنا كمان الخطأ فى أن تستسلم لتيار اليـأس . وهو اقتناع يجلب معه الراحة والطمأنسينة للإنسان كما جلبتهما له المسيحية ساعة أن تهاوت الإمبراطورية الرومانية .

ولعل من الأمور المهدئة أيضًا في عصر يفرض فيه الرأى كعصرنا الحاضر - حيث يضطر المرء لقبول مبادىء محلقية واقتصادية وسياسية - أن ينفتح أمام الواحد منا عالم أسمى هو مجال النقاش العقلى حيث لا تصبح القوى الفكرية للإنسان مجرد رقبيق تسخره النزعات الإنسانية لأهوائها وحيث يمكنها أن توجه مواردها لكشف شيء دون أن يعيش الم في خوف واهم من أن تعتبر آراءه شريرة أو دنيئة أو متشائمة أو بما يسبب انتشار «الذعر وانهيار الروح المعنوية» . ومن ثم نرى أن الفلسفة لا تهيىء للناس الإيمان الذى به يعيشون بقدر ما تمدهم بمستويات من القيم بها ينظمون معيشتهم وهذه القيم كما حاولت أن أبين تفيدنا لا كمثل ترشد الفرد في حياته فحسب بل كضايات توجه تصرف الجماعات ، ومن ثم يمكن اعتبارها محكًا تختبر على أساسه قيمة البرامج السياسية .

الغرض من الكتاب:

بقيت كلمة أخيرة عن الغـرض من هذا الكتاب . لقد بدأ مرشداً لمن يريد قراءة فلسـفية ، وبحـثًا يعين أولئك الذين يخطون الخطوة الأولى فى دراسة الفلسـفة . ولكن الكتاب تخطى الهـدف الأصلى وأصبح تمرينًا فى الفلسفة وتبيانًا لفوائد دراستها . ولقد كان يخالجني منذ صدة طويلة الإحساس بأن أمام الفلسفة رسالة تهدف لرفع الغمة التي تسدلها ظروف حياتذ الحاضرة وحاولت أن أتبين هذه الرسالة ومداها .

ويقول سقراط في جمهورية أفلاطون إن الإنسانية لن تنال الخلاص والتحرر ما لسم يصبح الفالاسفة ملوكًا . ولكن النقاد يقولون في هذا الصدد : انظر إلى الفلاسفة وتأمل منظرهم الذي يؤدي إلى الحسرة ! بأى حتى تسألنا أن تنظر من هؤلاء القسوم أن يحموا الدولة ؟ ويجيب سقراط بتشبيه يظهر فيه الإنسان معتصمًا من عاصفة مطيرة في ظل جدار . فإذا اكتسحت الجماعة عواصف وأنواء العاطفة العمياء وتتابعت المساجلات المعنيفة كما تنهم قطع الثلج حول أذني السائر في العراء أدرك الرجل الحكيم أنه ليس من القوة بحيث يناضل وحده عالمًا كله متوحشون . إنه سيفقد حياته حتماً قبل أن يفيد وطنه أو أصدقاء ، ومن هنا لن يفيد نفسه ولا العالم . وهو إذ يزن كل هذه الاعتبارات يرى أن الأجدر به أن يصمت ويؤدي عمله في سكون كالرجل الذي تهاجمه العاصفة فيحتمي من الغبار والثلج بالجدار . .

وإنى لاخشى أن تكون إجابة سقراط هنا من قبيل الاعتداز أكثر منها للتبرير لانه يتـفق مع أفلاطون فى الاعتقاد اعـتقادًا جازمًا بقيمـة الفلسفة العملية ولقد كرس الرجلان حقبة طويلة من حياتهما لجعل مبادئها تتخلل الحياة اليومـية للناس والبلاد . فقد أنزل سقراط الفـلسفة من بين السحب

لتمقيم في الأسواق وأخذ يمتجول هنا وهناك بين الناس يعلم وينقماش الشباب فيما يختص بالحياة الحقة والحكم السليم . ولم يكن أفلاطون أقل من سقراط في هذا السبيل فلقد خصص الجمهورية، و القوانين، لتبيان منصب الحكم المطلق. والواقع أن إصرار أفسلاطون على أن من واجب الفسيلسوف أن يشمرك في الأمور العسملية للمدولة أدى به في مناسب تين للتسعرض لخطر الموت . وفي رأيي أنه يجب على السفلاسفة في وقت لا يختلف كثبرًا عن ذلك الذي عاش فيه أفلاطون أن يحملوا على عاتقهم نفس المسئولية لقد أصبحت الفلسفة في عالمنا الحاضر دراسة تخصص و هنا اقتطعت من الحياة وكرست جهدنا لمناقشة مسائل فنية بحتة . ولست أود أن أقول بهذا أن هذه ليست مهمة الفلاصفة بل أشير مجرد إشارة أن هذا ليس كل واجبهم وأنهم إذ ينصرفون كسما لو كان الأمسر كذلك إنما يحطمون الثقة التي تضعها فيهم الإنسانية فإذا لم يتوافر للفلاسفة المعاصرين من الحكمة ما يقدمونه لجيل منضطرب تقطعت به الأسباب ، فإن في إمكانهم - على الأقل أن يفسروا له بلغة يمكنه أن يفهمها -الحكمة التي توافرت لعظماء الفلاسفة في الماضي ، ذلك لأن فيسهم تترسب هذه الحكمة وفي إمكانهم أن يفسروها وإذا لم يفعلوا هذا فلن يتبسر لغيرهم أن يقوم به . والحق أن هذه المسئولية التي أشعر أنها ملقاة على عاتق الفلاسفة هي التي دفعتني لكتابة هلا الكتاب.

مراجع الكتاب الأول(١)

Introductory Chapters

- Russel, Bertrand: The Problems of Philosophy
- Ross Hoople nd Other: Preface to Philosophy (Mc Millan Co. N. Y. 1954.)
- Hoernle, R. F. A.: Studies in Philosophy (Allen & Unwin 1952).
- Muirhead, John: The Use Of Philosophy (Allen & Unwin London 1928).
- Brightman, E. S.: An Introduction to Philosophy (Pitman & Sons Co. London 1951).

الفلسفة الأخلاقية

- Broad C. d.: Fie Types of Ethical Theory. (Kegan Paul & Co. New York) . 1934.
- Thomson, J. A.: The Ethics of Aristtole Allen & Unwin 1953.
- Burke, D.: Ethics Mx Millan 1951.
- Miltner, Ch. C.: The elements of Ethics Mc Millan 1949.

⁽١) وضعت هذه المراجع بمعوفة المترجمين . لمن يريد أن يتوسع في بعض الأبواب .

- Prichard H. A.: Moral obligation Clarendon Press, Oxford 1948.
- Moore, G. E.: Ehtics Oxford, Unwin Press 1952.
- William, Lillie: An Introduction to ethics Mathuen London 1951.
- Broad C. D.: Ethics & The History of Philosophy (Kegan Paul) 1952.

الفلسفة السياسية

- Catlin, George: A History of the Political Philosophers (Allen & Unwin London 1947).
- Folsom, J. K.: Culture and Social Progress (Longmans, Green & Co.) London 1929.
- Saxe, Cummins: The Political Philosophers (The World Great Thinkers 1954).
- Roucek, Joseph: 20th Century of Political Thought (Philosophical Library N. Y. 1946).
- Gilchrist, R. N.: Principles of Political Science, (Longmans 1952).

في الفلسفة الجمالية

Aestheties

- Leight, H.: History of the world's art (Allen & Unwin Ltd London 1952).
- Bombrich E. H.: The Story of art (Phaidon Press London 1953).
- Graven, Th.: Modern art (Simon & Schuster) New York 1940.
- Orpen, W.: The Outline of art (George Newnes Ltd. London 1953)
- Craven, Th.: Men of art (Simon & Schuster New York 1940).
- Van Lonn, Hendrile: The arts of manking (Harrap London 1952).
- Croce, Benedetto: Aesthetics (Vision Press) London 1953.
- Read, Herbert: The Philosophy of modern art (Faber & Faber London.
- Newton, Eric: The Meaning of beauty (Longmans) 1950.
- Bosanquet. B.: The History of Aesthetics.
- Alecander, S.: Beauty and Other forms of Value.

Carritt, E. F.: Philosophies of Beauty.

Ogden, C. K. and Richards I. A. The foundations of Aesthetics.

Tolstoy. L. What is Art.

Hauser, Arnold: The social History of art 2 vols (Kegan Paul 1951).

مراجع عامة

Windelband, W.: History of Philosophy.

Burnet, John: Greek Philosophy.

Modern Philosophy (2 Vols).

Hoffding. H. History of

Durant Will, The Story of Philosophy: (Benn) 1948.

Burgess Joseph,: Introduction to the history of Philosophy (Mc Graw-Hill Co. N. Y. & London 1939).

Taylor H. O.: Ancient Ideals. 2 Vol. (Mc Millan N. 7, 1930).

محتويات الكتاب

الصفد	الموضـــوع
٧	تصلير
11	مصادر الكتاب
۱۳	كلمة المترجمين
	الكتاب الاول
۱۷	الفصل الأول : صموية الفلسفة
۳۱	الفصل الثانى : موضوع الفلسفة
٧٢	الفصل الثالث: الفلسفة الأخلاقية
۱۳۳	الفصل الرابع: الفلسفة السياسية
140	الفصل الخامس: الفلسفة الجمالية
177	الفصل السادس: الاعتبارات العملية
737	الفصل السابع: قيمة الفلسفة
707	مراجع للكتاب الأول

B.N. ۲۰۰۳ / ۱۱۲۵٤ : عام الإيداع





ويعد أكثر من عشرة أعوام من عمر مكتبة الأسرة نستطيع أن نؤكد أن جيلاً كاملاً من شباب مصر نشأ على إصدارات هذه المكتبة التي قدمت خلال الأعوام الماضية ذخائر الإبداع والمعرفة المصرية والمربية والإنسانية النادرة وتقدم في عامها الحادي عشر المزيد من الموسوعات الهامة إلى جانب روافد الإبداع والمكر زاداً معرفياً للأسرة المصرية وعلامة فارقة في مسبرتها الحضارية.

